

**Qu'est-ce qu'un
système
philosophique**

Jacques Bouveresse

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

La Philosophie de la Connaissance
au Collège de France



Jacques Bouveresse

Qu'est-ce qu'un système
philosophique ?

Cours 2007 & 2008



Jacques Bouveresse

Qu'est-ce qu'un système philosophique ?

Cours au Collège de France 2007-2008

Édition numérique réalisée en août 2012

à partir du texte disponible en ligne à l'adresse <http://philosophie-cdf.revues.org/84>.

Note éditoriale

Les cours publiés dans le présent ouvrage sont ceux des années académiques 2006-2007 et 2007-2008. Ils ont été donnés du 10 janvier au 4 avril 2007, et du 9 janvier au 24 avril 2008.

Jacques Bouveresse donne ses cours après les avoir toujours entièrement écrits, et divisés en chapitres. Il les lit, en les commentant parfois et en faisant quelques digressions.

C'est la version écrite que l'on trouvera ici : les cours tels qu'ils ont été rédigés et lus. Ces textes ont été relus par l'auteur pour la présente édition. Il ne les a pas modifiés ; il a juste effectué quelques légères corrections.

(Pour la version orale, il existe des enregistrements audio de tous ces cours, qui peuvent être téléchargés sur [http ://www.college-de-france.fr/default/EN/all/phi_lan/audio_video.jsp](http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/phi_lan/audio_video.jsp) (ou : Collège-de-France/Institution/Professeurs honoraires/Jacques Bouveresse/Audio-Vidéo.)

À ces 23 chapitres (11 pour la première année, 12 pour la seconde), on a joint ici :

- les résumés, rédigés par l'auteur, de ces deux années de cours, tels qu'ils ont été publiés dans l'Annuaire du Collège de France ([http ://annuaire-cdf.revues.org/](http://annuaire-cdf.revues.org/)) ; ils sont repris ici sous le titre « Ouverture » au début de chacune des deux années ;

- une conférence intitulée « Martial Gueroult et la philosophie de l'histoire de la philosophie », qui est étroitement liée à plusieurs chapitres du cours ; elle a été donnée au Collège de France, le 2 avril 2008, et sous ce même titre, dans le cadre du séminaire annuel qui portait sur la question : *La philosophie peut-elle être systématique et doit-elle l'être ?* (L'enregistrement audio de cette conférence est téléchargeable à la même adresse que les cours.)

Ouverture I : résumé du cours de l'année 2007

Le cours de l'année 2007 a été consacré à une réflexion sur la question « Qu'est-ce qu'un système philosophique ? » et sur celle de la pluralité apparemment irréductible des systèmes philosophiques, dont la conséquence semble être que les problèmes philosophiques sont indécidables et qu'il faut renoncer à l'idée d'une réponse déterminée et univoque qui pourrait finir par s'imposer un jour, au moins pour certains d'entre eux. Des philosophes comme Descartes, Kant et Husserl ont certes été persuadés en leur temps d'avoir trouvé enfin la méthode philosophique appropriée qui rendrait les questions philosophiques décidables en principe et permettrait de les décider effectivement tôt ou tard. Même s'il est vrai que le scepticisme sur ce point peut sembler plus que jamais de rigueur, on ne peut cependant pas affirmer catégoriquement que toutes les prétentions et les espérances de cette sorte appartiennent définitivement au passé et qu'il ne sera plus jamais question de « naïvetés » ou d'« illusions » de cette sorte dans la philosophie de l'avenir.

Il n'est, bien entendu, pas possible d'évoquer ce genre de problème sans penser immédiatement au travail monumental et décisif, mais malheureusement beaucoup trop peu connu et utilisé, que Jules Vuillemin a effectué. Une bonne partie de ses efforts a consisté à essayer de répondre à la question de la nature des systèmes philosophiques, des raisons de leur pluralité constitutive et de l'obligation dans laquelle nous nous trouvons d'accepter le pluralisme, une obligation à laquelle il était particulièrement sensible et qu'il considérait comme étant, de façon générale, insuffisamment prise en compte et loin d'être satisfaite réellement par la philosophie contemporaine.

Existe-t-il un moyen de répondre de façon convaincante aux trois interrogations : (1) Qu'est-ce qu'un système philosophique ? (2) Pourquoi la philosophie possède-t-elle par essence une forme systématique ? et (3) Pourquoi les systèmes philosophiques ne sont-ils jamais parvenus et ne parviendront-ils probablement jamais à se départager, ce qui a été perçu régulièrement comme un objet de scandale et comme une des raisons essentielles du discrédit dans lequel elle est supposée être tombée aux yeux de la plupart des profanes ? « Il est amusant, observe Edgar Poe, de voir la facilité avec laquelle tout système philosophique peut être réfuté. Mais aussi n'est-

il pas désespérant de constater l'impossibilité d'imaginer qu'aucun système particulier soit vrai ? » Poe ne fait évidemment qu'exprimer sur ce point une opinion très répandue. Mais il se pourrait que l'on surestime, de façon générale, considérablement la facilité avec laquelle un système philosophique peut être réfuté et même que les systèmes philosophiques soient en réalité bel et bien irréfutables, y compris lorsqu'on invoque pour essayer de réfuter certains d'entre eux les progrès de la connaissance scientifique. Ce qui signifierait que, si on ne peut malheureusement affirmer d'aucun d'entre eux qu'il est vrai, on ne peut pas davantage réussir et on n'a jamais réussi à établir de façon réellement convaincante qu'il est faux.

Vuillemin estime que la réponse aux trois questions précédentes existe bel et bien et qu'elle peut être trouvée en grande partie dans l'histoire des origines de la philosophie. Il considère que « la philosophie libre et la méthode axiomatique sont apparues simultanément en Grèce[1] », d'une façon qui constituait une rupture fondamentale avec l'univers, auparavant dominant, du mythe. Et il s'agit d'un événement qui n'a rien d'universel et de nécessaire, et dont il ne faut sous-estimer en aucun cas le caractère local et éminemment contingent :

Il y a eu d'autres pays dans lesquels les sciences particulières (grammaire, logique, arithmétique, algèbre, géométrie, astronomie) se sont développées et ont même été florissantes, dans lesquels les conflits sociaux ont suscité une discussion systématique des principes gouvernant l'organisation de la cité et dans lesquels la « classe sacerdotale » (pour revenir à Benjamin Constant) n'a pas imposé son contrôle sévère sur l'opinion des gens. C'est seulement en Grèce que les sciences ont été enseignées et pratiquées comme des parties de l'éducation libérale. Ce sont seulement les Grecs qui ont conçu une façon rationnelle de traiter non seulement les sujets scientifiques, mais également les sujets religieux, politiques, éthiques et artistiques[2] .

Ce qui fait de la science grecque un événement unique dans l'histoire de l'humanité est, d'après Vuillemin, l'utilisation de la méthode axiomatique, qu'elle a appliquée à l'arithmétique, la géométrie, la logique, l'astronomie, l'harmonie et la statique. Cela constituait une avancée décisive pour une humanité qui avait vécu jusqu'alors essentiellement dans le monde et dans le langage du mythe, pour des raisons qu'il expose de la façon suivante :

C'était une cure immédiate pour les trois défauts des signes mythiques en ce qui concerne les fondements, les procédures d'extension et la vérité, même au risque de sembler indifférent à l'expérience et au monde sensible. Premièrement, la méthode délimitait et identifiait strictement le domaine des éléments, que le mythe laissait ouvert. Chaque science devait déterminer ses concepts (στοιχεῖα) et ses principes (αρχαί) irréductibles et fondamentaux. Deuxièmement, des règles de construction et de

définition étaient introduites, d'après lesquelles de nouveaux concepts étaient produits à partir des concepts primitifs et étaient éliminables dans les termes desdits concepts. De la même façon, une liste de règles déductives était donnée, une liste qui nous permet, à partir de l'ensemble des principes primitifs, de tirer l'ensemble de ses conséquences logiques. Troisièmement, tout comme l'ensemble de ces principes a été reconnu par les Grecs comme vrai, et tout comme on a vu que les règles de déduction préservaient les valeurs de vérité, les conséquences logiques des principes ont été reconnues elles-mêmes comme vraies. Elles ont été prises comme constituant les théorèmes de la science grecque [3].

Qu'en est-il à présent de la philosophie, telle qu'elle apparaît à la même époque ? Pour répondre à cette interrogation, il faut se reporter au type de questions que la méthode axiomatique laissait en quelque sorte par définition ouvertes et qu'il n'était pas possible de laisser longtemps sans réponse :

La méthode axiomatique détermine de façon précise un domaine en énumérant un ensemble de prémisses dont des théorèmes découlent avec certitude. Mais elle ignore la nature de ses concepts indéfinissables et la justification de ses principes indémontrables. Pour les concepts, l'axiomatique formelle va jusqu'à faire de la nécessité une vertu. La question socratique est en conséquence inévitable : comment des éléments irrationnels et inconnaissables se combinent-ils en raison et connaissance ? En tant que système hypothético-déductif, l'axiomatique est par conséquent complètement étrangère à l'ontologie. De nombreux praticiens des mathématiques admettent – comme le faisaient même les Anciens – la réalité des objets sur lesquels ils parlent, que ce soient des polygones et des polyèdres, ou des cercles et des sphères, ou des structures plus abstraites telles que le système des grandeurs d'Eudoxe. Mais une telle interprétation ne nous est jamais imposée par les axiomes eux-mêmes, qui ne nous disent pas ce que sont les éléments. C'est à la philosophie grecque qu'a été laissé le soin de s'interroger sur la nature des choses qui sont présupposées par les systèmes axiomatiques, mais ne sont pas incluses en eux. Que sont les nombres, les points et les lignes ? À quel genre d'existence peuvent-ils prétendre ? Ce sont des questions philosophiques. Mais la recherche philosophique ne pouvait pas rester confinée aux objets des systèmes axiomatiques proprement dits [4].

C'est donc de la volonté de continuer à poser les questions ontologiques et de le faire à propos de toutes les espèces d'objets, tout en exploitant au mieux les possibilités et les avantages de la méthode axiomatique, qu'est née la philosophie.

On peut par conséquent la caractériser comme « une ontologie soumise à la logique [5] ». Mais il y a une différence importante entre la situation de la philosophie et celle des disciplines scientifiques qui recourent à la méthode axiomatique :

Entre des principes évidents également recommandés par le sens commun mais mutuellement inconsistants, un choix est imposé à la philosophie,

qui explique ses divisions. Finalement, la philosophie est comme l'axiomatique en ce que toutes les deux cherchent la vérité. Mais, à la différence de la vérité scientifique, sa considération de l'ontologie amène la philosophie à généraliser une opposition qui est seulement d'une importance locale et mineure dans la science. Des systèmes philosophiques rivaux luttent pour des frontières reconnues, sinon fixées, entre apparence et réalité[6].

Le principe fondamental de la division et du conflit entre les philosophies est donc qu'il y a des façons différentes et incompatibles de tracer la ligne de démarcation entre la réalité et l'apparence, entre ce qui est réellement et ce qui *apparaît* seulement comme étant, et que le philosophe est obligé de se prononcer pour l'une d'entre elles, de préférence aux autres. Et comme on est en droit d'attendre d'une philosophie quelconque qu'elle donne les moyens d'effectuer la séparation non pas au coup par coup, mais de façon suffisamment systématique, on peut conclure que toutes les philosophies, même quand elles évitent de se présenter explicitement sous la forme du système et proclament ouvertement leur hostilité de principe à celle-ci, sont nécessairement systématiques à leur façon, sous peine de ne pas être réellement des philosophies dignes de ce nom.

On a cru parfois possible – c'est le principe de l'éclectisme – une sorte de conciliation et de synthèse entre les systèmes qui consisterait à ne retenir dans chacun d'entre eux que ce qui peut être accepté comme vrai. Mais c'est une idée à laquelle il faut renoncer entièrement si on considère que tous les systèmes philosophiques dignes de ce nom reposent nécessairement sur le choix plus ou moins axiomatique de principes premiers qui diffèrent d'un système à un autre et sont incompatibles entre eux, la construction du système consistant à tirer d'eux, par la méthode déductive, des conséquences dont certaines sont susceptibles de contredire ouvertement le sens commun. C'est le genre de conception qui est défendu par les philosophes comme Martial Gueroult et son élève Jules Vuillemin. Du premier, le deuxième a repris entièrement l'idée que les systèmes philosophiques se distinguent constitutivement les uns des autres par les principes initiaux et les moyens de preuve spécifiques en faveur desquels ils optent. Cela implique qu'on ne doit surtout pas rêver de les mettre d'accord entre eux, et de rétablir l'harmonie et l'unité de la philosophie en général avec le sens commun.

Autrement dit, en philosophie, on ne peut pas exploiter simultanément toutes les possibilités que la classification des systèmes est en mesure de répertorier et d'énumérer. La première obligation que l'on a est de choisir, autant que possible avec de bonnes raisons. Mais les raisons ne sont jamais de l'espèce démonstrative et on peut encore moins compter sur le sens commun pour valider le choix. Il

arrive même à Vuillemin de suggérer qu'il n'existe pas de « critère de décision rationnel » entre les systèmes, ce qui soulève évidemment une question redoutable, car s'il n'y a pas de critère de cette sorte, sur quoi s'appuie en fin de compte le choix ? Ce n'est évidemment pas la même chose de constater qu'il n'y a pas de démonstrations ni de réfutations proprement dites en philosophie et de soutenir que la décision pourrait bien être en fin de compte plus ou moins irrationnelle.

Les représentants de l'école éclectique éprouvent généralement une sympathie particulière pour la philosophie du sens commun. Théodore Jouffroy est, comme Victor Cousin, un admirateur de Thomas Reid et de la philosophie du sens commun écossaise. Il s'est même occupé à un moment donné de la préparation d'une édition en six volumes des œuvres de Reid. La philosophie du sens commun est, selon lui, la seule qui soit susceptible de posséder une valeur absolue, et non pas seulement relative ; et elle a été effectivement capable de résister et de survivre à tous les changements historiques. La position que défend Jouffroy à propos du sens commun implique une conséquence importante et à laquelle il tient beaucoup : *stricto sensu*, la vérité complète n'est pas réellement à la portée des philosophes considérés individuellement, même s'il est entendu qu'ils doivent faire et font généralement de leur mieux pour parvenir à elle ; elle n'est, en fait, accessible réellement qu'à la collectivité dont ils sont les membres. Or le sens commun ne peut, selon Vuillemin, en aucun cas servir de tribunal permettant de juger et de départager les systèmes, pour la raison suivante :

Si un système philosophique devait sélectionner certains principes et en rejeter d'autres, le choix serait dépourvu de toute espèce de justification et la sensation de surprise ne serait pas dissipée si on ne montrait pas que l'acceptation antérieure non critique de prémisses qui sont à présent questionnées exprimait une pure illusion. Tout système, même quand il est réputé pour sa parenté avec le sens commun, est conduit à des conclusions qui s'opposent au sens commun. Ainsi, Diodore (pour résoudre le problème posé par ce qu'on appelle l'« argument dominateur ») est obligé de refuser toute espèce de rôle aux prédicats de disposition. Il ne fait place à la possibilité qu'en tant que ce qui est ou sera. Aristote, de son côté, sauve la liberté (conçue comme le pouvoir de choisir entre plusieurs options), mais uniquement en payant le prix de l'acceptation de futurs contingents complètement indéterminés et de propositions sans valeur de vérité. Mais, du point de vue d'Aristote, l'actualité sans défaut de l'univers mégarique, qui dénie tout sens à la délibération humaine, réduit cet univers à une pure apparence. Les Mégariques, pour leur part, considéreraient les choses peu probables qui sont admises par Aristote comme autant d'indications du préjugé subjectif qui est inscrit dans une définition de la liberté comme étant un empire à l'intérieur de la nature [7].

L'argument dominateur, qui a trait au problème de la nécessité et

de la contingence, joue, dans l'esprit de Vuillemin, un rôle structurant et organisateur comparable, pour la philosophie de l'action et la philosophie morale, à celui que les apories de Zénon concernant la continuité et le mouvement jouent pour la philosophie de la nature. Dans les deux cas, on se rend compte que tout système philosophique digne de ce nom est contraint par nature de rabaisser au statut d'apparences ou d'illusions pures et simples des choses que le sens commun ou des systèmes rivaux considèrent comme des réalités indiscutables. Une conséquence qui résulte inévitablement de cela est que, même s'il a pu y avoir historiquement des philosophies qui ont prétendu représenter le sens commun, il ne peut pas y avoir à proprement parler de philosophie du sens commun. Et il ne peut pas non plus, du reste, pour un philosophe comme Vuillemin, y avoir une philosophie du langage ordinaire, puisque, de même qu'elle implique une rupture avec le sens commun, la philosophie implique le recours à un usage nouveau du langage qui obéit à des exigences foncièrement différentes de celles de l'usage ordinaire, pré-philosophique.

Vuillemin observe à un moment donné que « la classification [des systèmes philosophiques] n'entraîne pas de philosophie de l'histoire de la philosophie particulière. Néanmoins, elle exclut un mythe populaire qui identifie le Vrai avec la Totalité, un concept probablement inconsistant[8] ». Mais il faut souligner que le Vrai peut encore moins être identifié à une partie commune entre les systèmes, qui serait susceptible éventuellement de bénéficier de l'approbation du sens commun. Le vrai ne peut résider ni dans une réunion ni dans une intersection entre les différents systèmes, de quelque façon qu'elles soient conçues. La classification des systèmes philosophiques exclut donc tout de même au moins une option, à savoir celle de l'éclectisme, qui a pour effet d'endormir la raison philosophique et de l'encourager à la paresse et à la confusion en la dispensant de choisir et d'explorer réellement les conséquences qui résultent du choix.

Vuillemin n'est, bien entendu, pas le premier à s'être lancé dans une entreprise de classification systématique des systèmes philosophiques. Pour s'en tenir à la tradition philosophique française, des tentatives avaient déjà été effectuées dans ce sens, par exemple par des philosophes comme Victor Cousin et Charles Renouvier. Renouvier, du reste, dans son *Essai de classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886) ridiculise impitoyablement l'embryon ou le semblant de classification proposé par Cousin (qu'il considère comme complètement arbitraire) et essaie de construire, pour sa part, quelque chose d'un peu plus sérieux. Ce qui est nouveau et important chez Vuillemin est le fait de proposer une classification qui repose sur un principe d'organisation authentique et qui permet de

remonter aux raisons *a priori* de la séparation qui s'effectue et de la distinction qui s'instaure entre les philosophies. Elle s'appuie sur une classification préalable des formes de prédication fondamentales et elle permet de déterminer ce que l'on pourrait appeler l'espace logique de la philosophie ou l'espace des possibilités qui s'offrent à elle. Il y a assurément un nombre indéfini de *systèmes* philosophiques possibles, puisque les systèmes sont susceptibles d'être réinterprétés et réécrits un nombre illimité de fois, notamment pour répondre à des exigences qui résultent de l'évolution des connaissances scientifiques. Mais il n'y a qu'un nombre fini de *formes* de systèmes possibles.

En dépit du discrédit qui pèse généralement sur ce genre de doctrine, on a jugé bon de s'attarder quelque peu, dans le cours, sur le problème que pose le cas de l'éclectisme. Celui-ci correspond justement, dans l'histoire de la philosophie, à une période dans laquelle les représentants de la discipline ont été spécialement tourmentés et même obsédés par le problème que pose la pluralité apparemment irréductible des réponses et l'impossibilité de parvenir à des vérités sur lesquelles tout le monde pourrait en principe tomber d'accord en philosophie. Comme le dit Jouffroy – un des représentants, considéré en son temps comme l'un des plus brillants, mais aujourd'hui à peu près oublié, de l'école – dans un texte posthume, intitulé « De l'organisation des sciences philosophiques », qui a été publié en 1842, on pourrait décrire la philosophie comme « cette science si illustre dans l'histoire de l'humanité, et dont la destinée semble avoir été depuis deux mille ans d'attirer et de fatiguer par un charme et une difficulté également invincibles les plus grands esprits qui aient honoré, qui honorent l'espèce humaine[9] », sans avoir jamais réussi à décider l'une quelconque des questions qu'elle pose et à établir réellement la vérité de l'une quelconque des propositions qui y sont affirmées.

Bien entendu, la question du pluralisme et celle de la décidabilité des problèmes philosophiques perdent immédiatement leur caractère préoccupant si on se représente les systèmes philosophiques, implicitement ou explicitement, sur le modèle des œuvres d'art (on ne peut pas être tenté sérieusement de considérer les productions artistiques comme capables de se contredire et de se réfuter les unes les autres) ; mais il reste crucial aussi longtemps que les systèmes continuent à être conçus comme des constructions théoriques et explicatives rivales, dont on peut constater au premier abord qu'elles se contredisent souvent de façon explicite et radicale. Renouvier proteste justement contre la tendance que l'on a, sur ce point, à remplacer le vrai par le beau et à réconcilier un peu trop facilement les systèmes en les jugeant sur des critères essentiellement esthétiques.

C'est encore un aspect du problème qui, bien entendu, n'a rien perdu de son actualité.

Vuillemin insiste sur le fait que l'historien de la philosophie authentique, par opposition au simple chroniqueur, préfère instinctivement les systèmes exclusifs et purs aux formations hybrides, composites et conciliatrices. Mais les raisons que l'on peut avoir de rejeter l'éclectisme ne peuvent, semble-t-il, être tout à fait convaincantes que si, d'une part, on accepte d'affronter réellement les deux questions qu'il se posait, à savoir celle de la décidabilité des questions philosophiques et celle de la possibilité de parler de vérité et de fausseté à propos de ce qu'affirment les philosophes, et si, d'autre part, on est en mesure d'y répondre de façon plus satisfaisante qu'il ne l'a fait. En ce qui concerne la deuxième question, Vuillemin tire de son entreprise de classification des systèmes philosophiques la conclusion que la pluralité irréductible des options possibles rend extrêmement problématique, et même probablement impossible, l'application de la notion de vérité (en tout cas, si ce dont il est question ici est la vérité au sens usuel du terme) à la philosophie. Et, pour ce qui est du problème de la décidabilité, il faut abandonner l'espoir de voir un système philosophique particulier réussir à s'imposer un jour de façon définitive, et une réponse déterminée et univoque aux problèmes philosophiques émerger pour finir de la confrontation qui se poursuit depuis plus de vingt-cinq siècles. Une paix au moins apparente peut certes régner pendant de longues périodes sur ce que les philosophes eux-mêmes ont parfois appelé le champ de bataille de leur discipline ; mais, comme le dit Vuillemin, c'est (et cela restera probablement toujours) la paix de la résignation plutôt que celle de la victoire.

Gueroult et Vuillemin considèrent les systèmes philosophiques comme correspondant non pas à une vérité proprement dite, mais plutôt à des possibilités de vérité différentes entre lesquelles il faut faire un choix, sans avoir la possibilité de démontrer que l'une d'entre elle est la vraie (celle qui est réalisée effectivement). Gueroult suggère que le philosophe choisit en quelque sorte librement d'actualiser une de ces possibilités par un acte qui ne fait pas intervenir uniquement l'intellect, mais également la volonté, et qui comporte une dimension morale – il peut même être comparé en un certain sens à ce qui se passe quand Dieu, après l'avoir reconnu, choisit librement de faire exister le meilleur des mondes possibles. Mais si, comme le souligne Vuillemin, il n'y a pas, dans le cas des systèmes philosophiques, de hiérarchie objective des perfections susceptible de déterminer le choix du meilleur (en l'occurrence, du meilleur système), la comparaison est foncièrement inadéquate et la question de la rationalité du choix reste absolument entière.

Sur ce point, une comparaison avec la façon dont Renouvier essaie de résoudre la question présente un intérêt particulier. Comme Gueroult et Vuillemin, Renouvier est un ennemi farouche de l'éclectisme, dont il considère, du reste, que le hégélianisme n'est qu'une version plus théorique, plus savante et apparemment plus noble. Et il rappelle avec insistance que les systèmes philosophiques s'opposent réellement et parfois violemment les uns aux autres – en ce sens que certains contiennent des assertions de propositions dont les autres contiennent au contraire les négations explicites – et qu'il est, par conséquent, tout à fait exclu qu'ils puissent être vrais en même temps. L'éclectisme commet, par conséquent, une faute à la fois contre la logique et contre la morale. Renouvier croit, lui aussi, à l'importance cruciale de la consistance et à celle du choix. La philosophie est tenue, dans ses assertions, de respecter à la fois le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu ; et il est facile de constater que même les éclectiques choisissent, de toute façon, bel et bien en pratique et, comme le montre l'exemple de Victor Cousin, sont tout à fait capables de pratiquer, eux aussi, de façon plus ou moins arbitraire la condamnation radicale et l'exclusion pure et simple. Renouvier remplace, pour sa part, la conception hégélienne de la philosophie comme étant un processus historique impersonnel par l'idée qu'une philosophie résulte de la décision essentiellement personnelle de répondre par oui ou par non à un certain nombre de questions qui sont, dit-il, « posées catégoriquement[10] », ce qui signifie qu'elles contraignent réellement le penseur individuel à faire un choix. Il est dans l'obligation de choisir entre des propositions opposées, relativement aux termes principaux sur lesquels se fonde la classification des doctrines. Et le choix est réellement individuel, ce qui oblige à admettre que « la raison est personnelle dans ses déterminations[11] ». Renouvier soutient que chaque système philosophique « est l'œuvre personnelle, ou du moins l'affirmation personnelle d'un penseur placé sous l'influence d'un certain tempérament intellectuel et passionnel, d'une certaine éducation, d'un certain milieu, et conduit par l'étude et la réflexion à un point de vue propre auquel il se résout à demeurer fixé[12] ».

C'est une conception pour laquelle des philosophes comme Gueroult et Vuillemin ne peuvent, bien entendu, avoir aucune sympathie. Mais ils nous laissent, d'une certaine façon, eux-mêmes en présence de la question cruciale et lancinante : sur quoi repose en fin de compte le choix qui est fait entre les systèmes philosophiques, et ne risque-t-il pas d'être déterminé en dernier ressort par des facteurs qui sont essentiellement subjectifs et personnels, ou en tout cas presque complètement extérieurs à la philosophie elle-même ? Autrement dit : n'y a-t-il pas lieu de craindre que l'effort de rationalité, dans le cas de

la philosophie, ne trouve à s'exercer réellement que dans le cadre de la conception et de la construction des systèmes, et ne soit condamné à s'arrêter plus ou moins au moment où il est question de choisir entre eux, la voix de la raison devant alors laisser à des instances et à des raisons (ou des causes) d'une autre sorte le soin de décider ?

La question est d'autant plus sérieuse que, chez Vuillemin, la possibilité d'une comparaison véritablement rationnelle entre les systèmes peut sembler compromise par le fait que, quand on essaie de confronter les uns aux autres les différentes options, on risque de se heurter pour commencer à un problème de traduction, qui ne peut être à bien des égards qu'un problème de « traduction radicale » d'une certaine sorte, puisqu'il n'est pas du tout certain que les concepts et les propositions, quand ils passent d'un système à un autre, conservent la même signification. Si on adopte le point de vue holiste du « structuralisme philosophique », le terme de la comparaison ne peut être que le système pris comme un tout ; mais il semble également que les systèmes soient en fin de compte plus ou moins incommensurables, et que le choix doive, en tout cas, précéder la comparaison, pour autant qu'elle est possible, plutôt qu'il n'en résulte (pour comparer, il faut avoir déjà adopté une certaine hiérarchie des intérêts et des préférences, autrement dit un système, et une traduction plus ou moins plausible et acceptable dans le langage du système que l'on a choisi de ce que les autres systèmes disent dans le leur). Un certain degré et une certaine forme de relativisme semblent donc à peu près inévitables ; et tout le problème est de savoir dans quelle mesure ils sont réellement acceptables.

Quatre questions principales ont été abordées pour finir dans le cours :

(1) La science peut-elle, au moins dans certains cas, nous contraindre à un choix déterminé entre les options philosophiques qui se proposent ? (La réponse de Vuillemin à cette question est un non résolu et argumenté.)

(2) Méthode axiomatique et philosophie : qu'en est-il réellement de la place occupée et du rôle joué concrètement par la méthode axiomatique dans le travail des philosophes ? (Il n'est pas certain qu'ils soient en pratique aussi constitutifs et déterminants que le suggère Vuillemin.)

(3) Formes de la prédication, assertions fondamentales et systèmes philosophiques.

(4) Un exemple paradigmatique : l'Argument de Diodore et les systèmes de la nécessité et de la contingence. Le travail se poursuivra l'année prochaine à partir d'une analyse détaillée de cet exemple, des

problèmes que pose sa reconstruction et de la façon dont il peut être utilisé comme principe de division entre les philosophes et de classification des systèmes philosophiques.

Cours 1. La pluralité des systèmes philosophiques et la question de l'applicabilité du concept de vérité à la philosophie

Comme certains d'entre vous s'en sont probablement rendu compte, le cours de cette année constituera, pour moi, une occasion de rendre hommage à un de mes maîtres les plus importants, Jules Vuillemin, auteur, parmi de nombreux autres ouvrages, d'un livre intitulé *What Are Philosophical Systems ?*, paru en 1986, un livre qui pour le moment n'existe malheureusement qu'en anglais. Vuillemin est mort en janvier 2001 et, comme certains d'entre vous s'en souviennent peut-être, Pierre Bourdieu, dans le texte publié de son dernier cours, a commencé par évoquer la mémoire de Vuillemin, qui avait été son collègue dans cette maison et qu'il considérait, lui aussi, comme un maître d'une espèce exemplaire, beaucoup trop peu reconnue et qui pourrait bien être en train de disparaître peu à peu. Aux yeux de Bourdieu, Vuillemin faisait partie des rares philosophes de notre temps qui ont réussi, même pour quelqu'un qui considère la discipline avec le regard critique et souvent peu aimable du sociologue, à sauver réellement et complètement l'honneur de la philosophie.

Je pourrais difficilement faire mieux, je crois, en matière d'hommage que de vous citer les termes qu'il utilisait lui-même :

Je voudrais dédier ce cours à la mémoire de Jules Vuillemin. Peu connu du grand public, il incarnait une grande idée de la philosophie, une idée de la philosophie peut-être un peu trop grande pour notre temps, trop grande en tout cas pour accéder au public qu'il aurait mérité. Si je parle de lui aujourd'hui, c'est parce qu'il a été pour moi un très grand modèle, qui m'a permis de continuer à croire dans une philosophie rigoureuse à un moment où j'avais toutes les raisons de douter, à commencer par celles que me fournissait l'enseignement de la philosophie tel qu'il était pratiqué. Il se situait dans cette tradition française de philosophie de la science qui a été incarnée par Bachelard, Koyré et Canguilhem, et qui est prolongée aujourd'hui par quelques autres dans ce lieu même. C'est dans cette tradition de réflexion d'ambition scientifique sur la science que se situe ce que je vais essayer de faire cette année [13].

Quand on compare le niveau des exigences que s'est imposées depuis le début et a maintenues jusqu'au bout sans jamais rien céder un philosophe comme Vuillemin avec celui des ouvrages qui sont censés illustrer le renouveau de la philosophie dont il est question depuis quelque temps dans les journaux, il faut reconnaître que

Bourdieu n'avait sans doute pas tort de se demander si l'idée de la philosophie que Vuillemin a défendue et illustrée n'était pas un peu trop élevée pour les possibilités de notre époque et si elle ne risquait pas, en plus de cela, de le devenir malheureusement encore plus avec le temps. Il y a en tout cas des raisons sérieuses de se demander si le vrai renouveau ne serait pas plutôt celui qui consisterait à se décider enfin à lire et à prendre réellement au sérieux des philosophes comme lui.

Bourdieu parle de Vuillemin comme d'un philosophe de la science, ce qu'il a été incontestablement avec une compétence et une maîtrise impressionnantes et même presque écrasantes. Mais ce n'est pas vraiment, vous en vous en doutez, de Vuillemin philosophe de la science que j'ai l'intention de vous parler cette année, même si les raisons d'en parler ne manquent sûrement pas, mais plutôt de ce qu'on pourrait appeler Vuillemin philosophe de la philosophie. La philosophie de la philosophie a pris, chez lui, comme on le verra, la forme d'une tentative de construction d'une classification et d'une théorie des systèmes philosophiques qui, de toute évidence, a constitué un des aspects les plus importants, pour ne pas dire le plus important, de son œuvre.

La première constatation que l'on peut faire quand on aborde la question dont j'ai choisi de vous parler cette année est que l'attitude adoptée la plupart du temps à l'égard de la notion de « système philosophique » est typiquement ambivalente. D'un côté, il peut sembler à peu près entendu que le mode d'expression normal et même plus ou moins obligatoire de la philosophie est le système et que tous les grands philosophes ont été, d'une manière ou d'une autre, des constructeurs de systèmes. Selon une conception qui est encore assez répandue, quand les philosophes deviennent incapables de se lancer dans la production de véritables systèmes, cela ne constitue pas nécessairement la marque de la sagesse, de la modestie et de la prudence, mais plutôt du déclin et de l'impuissance. D'un autre côté, on a tendance à penser également qu'un vrai philosophe devrait peut-être s'interdire, au contraire, d'essayer de construire un système et que les philosophes les plus authentiques pourraient bien être justement ceux qui ne l'ont pas fait et qui se sont même, le cas échéant, abstenus tout simplement d'écrire quoi que ce soit. Considérez par exemple ce que Jacques Tournebroche, qui formule sur ce point une opinion assez fréquente, dit de son maître, l'abbé Jérôme Coignard, dans le livre d'Anatole France, *Les opinions de M. Jérôme Coignard* :

Cet esprit excellent eut des vues originales sur la nature et sur la société, et [...], pour étonner et ravir les hommes par une vaste et belle construction mentale, il lui manqua seulement l'adresse ou la volonté de

jeter à profusion les sophismes comme un ciment dans l'intervalle des vérités. C'est de cette manière seulement qu'on édifie les grands systèmes de philosophie qui ne tiennent que par le mortier de la sophistique [14].

L'idée qui est exprimée ici, et qui, encore une fois, est relativement banale, est que les faiseurs de systèmes sont toujours, au moins jusqu'à un certain point, des faiseurs tout court puisque les édifices impressionnants qu'ils construisent ont un besoin essentiel, pour tenir debout au moins pendant un certain temps, du mortier de la sophistique et que celui qui, parce qu'il est plus honnête, se refuse à utiliser ce matériau douteux, ne construira jamais de système. On pourrait également formuler le problème de la façon suivante : que ce soit dans la philosophie ou en général, il y a sans doute des vérités et des vérités dont nous sommes en mesure d'acquérir une connaissance relativement certaine ; mais, qu'est-ce qui nous garantit qu'elles sont susceptibles de s'arranger en un système ? et peut-on les contraindre à entrer dans un système sans être obligé, du même coup, de faire entrer dans la construction une bonne quantité de fausseté ou en tout cas d'arbitraire ?

Pour illustrer ce genre d'idée, on pourrait citer aussi ce propos de Paul-Louis Courier concernant l'histoire, que rapporte Sainte-Beuve en l'appliquant, cette fois, à la philosophie : « Pourvu que ce soit exprimé à merveille, et qu'il y ait bien des vérités, de saines et précieuses observations de détail, il m'est égal à bord de quel système et à la suite de quelle méthode tout cela est embarqué. » Autrement dit, un système philosophique n'est pas vrai, mais il peut contenir des vérités et chaque système philosophique en contient probablement un certain nombre. Il va sans dire que, si on décide de ne retenir dans un système que les vérités qu'il contient, il est possible de réconcilier entre eux assez facilement tous les systèmes, puisque, dans un ensemble de propositions qui sont toutes vraies, aucune proposition ne peut être la négation d'une autre, pour la raison que la négation d'une proposition vraie ne pourrait être qu'une proposition fausse. Mais, du même coup, une fois que le système a été utilisé pour parvenir aux vérités qu'il contient, il semble devenir inutile et peut, semble-t-il, aussi bien être oublié complètement.

La situation est bien différente si on se représente les systèmes philosophiques comme reposant sur le choix initial, plus ou moins axiomatique, de principes premiers qui diffèrent d'un système à un autre et sont incompatibles entre eux, la construction du système consistant à tirer d'eux, par la méthode déductive, des conséquences dont certaines sont susceptibles de contredire ouvertement le sens commun. C'est, comme nous le verrons, le genre de conception qui est défendue par les philosophes comme Jules Vuillemin. Et il implique

qu'il faut renoncer une fois pour toutes à l'espoir de réussir à réconcilier les systèmes philosophiques entre eux et avec le sens commun. En philosophie, on ne peut pas exploiter simultanément toutes les possibilités que la classification des systèmes est en mesure de répertorier et d'énumérer. La première obligation que l'on a est de choisir, autant que possible avec de bonnes raisons. Mais les raisons ne sont jamais de l'espèce démonstrative et on peut encore moins compter sur le sens commun pour valider le choix.

Le sens commun ne peut pas servir de tribunal permettant de juger et de départager les systèmes, pour la raison suivante :

Si un système philosophique devait sélectionner certains principes et en rejeter d'autres, le choix serait dépourvu de toute espèce de justification et la sensation de surprise ne serait pas dissipée si on ne montrait pas que l'acceptation antérieure non critique de prémisses qui sont à présent questionnées exprimait une pure illusion. Tout système, même quand il est réputé pour sa parenté avec le sens commun, est conduit à des conclusions qui s'opposent au sens commun. Ainsi, Diodore est obligé de refuser toute espèce de rôle aux prédicats de disposition. Il ne fait place à la possibilité qu'en tant que ce qui est ou sera. Aristote, de son côté, sauve la liberté (conçue comme le pouvoir de choisir entre plusieurs options), mais uniquement en payant le prix de l'acceptation de futurs contingents complètement indéterminés et de propositions sans valeur de vérité. Mais, du point de vue d'Aristote, l'actualité sans défaut de l'univers mégarique, qui dénie tout sens à la délibération humaine, réduit cet univers à une pure apparence. Les Mégariques, pour leur part, considéreraient les choses peu probables qui sont admises par Aristote comme autant d'indications du préjugé subjectif qui est inscrit dans une définition de la liberté comme étant un empire à l'intérieur de la nature [15] .

Par conséquent, tout système philosophique digne de ce nom est contraint par nature de rabaisser au statut d'apparences ou d'illusions pures et simples des choses que le sens commun ou des systèmes rivaux considèrent comme des réalités indiscutables. Dans un livre dont j'aurai à vous reparler longuement, *Nécessité ou contingence. L'argument de Diodore et les systèmes philosophiques* (1984), Vuillemin a utilisé une aporie célèbre, due à Diodore Kronos et rapportée par Épictète, qu'on appelle l'Argument Dominateur, ou le Dominateur ou le Maître Argument (c'est d'elle qu'il est question dans le passage que je viens de citer) comme un principe qui organise la philosophie grecque et, plus généralement, la philosophie morale. On peut, estime-t-il, dire que l'aporie de Diodore a dominé et domine encore la philosophie de l'action, de la même façon que les paradoxes de Zénon ont dominé et continuent à dominer la philosophie des mathématiques et de la nature. L'aporie de Diodore consiste à démontrer l'incompatibilité de quatre prémisses principales qui sont généralement acceptées. Elle constitue, par conséquent, un principe de

division qui oblige les philosophes à faire des choix qui sont incompatibles entre eux, en l'occurrence à décider de sacrifier l'une ou l'autre des prémisses de l'argument, puisqu'il n'est pas possible sans contradiction de les conserver toutes.

Les quatre prémisses de l'argument, tel qu'il est reconstitué par Vuillemin à partir du texte d'Épictète et d'un certain nombre d'autres sources, sont :

- A. Le passé est irrévocable.
- B. Du possible à l'impossible la conséquence n'est pas bonne.
- C. Il y a des possibles qui ne se réaliseront jamais.
- NC (principe de nécessité conditionnelle). Ce qui est ne peut pas ne pas être pendant qu'il est.

Épictète mentionne trois sortes de solutions qui ont été proposées par les Anciens. Diodore lui-même nie la validité de C et soutient que tout ce qui est possible se réalisera à un moment quelconque. Chrysippe conteste la vérité de la prémisse B et admet par conséquent que l'impossible peut suivre du possible. Cléanthe met en doute la prémisse A, celle qui affirme la « nécessité » du passé, en s'appuyant sur le retour éternel. Comme on peut le constater, il n'y a pas moyen de résoudre la contradiction sans renoncer, à chaque fois, à un principe qui semblait jusqu'à présent s'imposer avec une certaine évidence.

Cela révèle une situation que l'on pourrait décrire de façon un peu vulgaire en disant qu'on ne peut pas tout avoir en même temps en philosophie. On est obligé de choisir, et il n'existe pas de possibilité de choix qui ne se révèle pas à un moment ou à un autre en conflit avec le sens commun ou avec des présuppositions qui ont pour elles le fait d'avoir été acceptées la plupart du temps comme allant à peu près de soi. Vuillemin observe à un moment donné que « la classification [des systèmes philosophiques] n'entraîne pas de philosophie de l'histoire de la philosophie particulière. Néanmoins, elle exclut un mythe populaire qui identifie le Vrai avec la Totalité, un concept probablement inconsistant[16] ». Mais il faut souligner que le Vrai peut encore moins être identifié à une partie commune entre les systèmes, qui serait susceptible de bénéficier de l'approbation du sens commun.

Vuillemin n'est, bien entendu, pas le premier à s'être lancé dans une entreprise de classification systématique des systèmes philosophiques. Pour s'en tenir à la tradition philosophique française, des tentatives avaient déjà été effectuées dans ce sens, par exemple par des philosophes comme Victor Cousin et Charles Renouvier.

Renouvrier, du reste, ridiculise impitoyablement l'embryon ou le semblant de classification proposé par Cousin, qu'il considère comme complètement arbitraire, et essaie de construire, pour sa part, quelque chose d'un peu plus sérieux. Ce qui est nouveau et important chez Vuillemin est, comme on le verra, le fait de proposer une classification qui repose sur un principe d'organisation authentique, et qui permet de remonter aux raisons *a priori* de la séparation qui s'effectue et de la distinction qui s'instaure entre les philosophies. Pour illustrer cela, je citerai deux passages caractéristiques de *Nécessité ou contingence*.

L'histoire de la philosophie s'en tient à l'analyse interne des systèmes philosophiques, un système étant formé par la production et l'organisation des idées conformément à des moyens de preuve donnés. Cependant, les systèmes dans lesquels on a cherché à déterminer historiquement les idées de nécessité et de contingence ne forment pas une simple association de juxtaposition et de succession. Un fil conducteur les organise, et c'est l'argument dominateur qui fournit ce fil. Il donne une liste d'axiomes incompatibles et, par là, fixe un programme aux philosophes : résoudre la contradiction en niant l'un de ces axiomes, la difficulté consistant à justifier la négation d'un axiome qui paraissait évident [17].

Le Dominateur en fait foi. Les philosophies naissent en prenant conscience des incompatibilités auxquelles ces notions [les notions modales, et en particulier la nécessité et la contingence] conduisent quand on les met en rapport et qu'on développe systématiquement leurs conséquences. Il y a donc un usage philosophique des assertions et des modalités fondamentales, qui permet de classer les philosophies en remontant aux principes desquels découlent leur unité, leur limitation et leur affrontement [18].

Un bon nombre de tentatives de classification des systèmes philosophiques sont *a posteriori* et restent plus ou moins rhapsodiques. La classification de Vuillemin est une classification non pas *ex datis*, mais *ex principiis* et elle est *a priori*. Autrement dit, elle détermine pourrait-on dire, *a priori* quelque chose comme l'espace logique ou l'espace de possibilité des réponses philosophiques dans lequel tout système trouvera, le moment venu, sa place. Bien entendu, elle ne détermine que des classes de systèmes possibles, et non des systèmes particuliers. Chaque type de système est, en effet, susceptible d'un nombre illimité de variantes, qui ne peuvent pas être anticipées par la classification et dont la forme particulière est déterminée par des facteurs historiques divers, en particulier par l'état de la science au moment considéré.

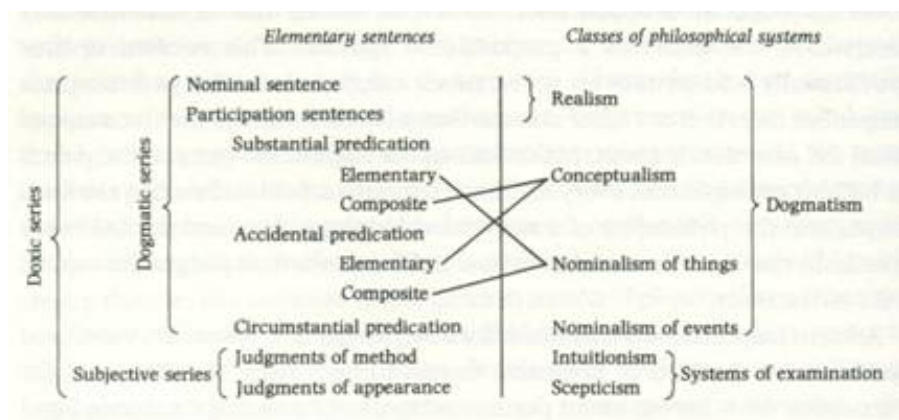
La classification des systèmes, chez Vuillemin, repose sur une classification préalable des types d'assertions fondamentales.

s'appliquent [19].

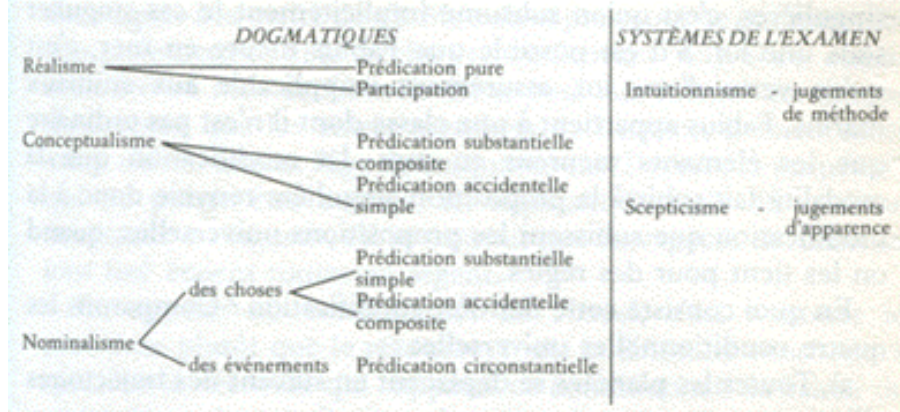
		Assertion fondamentale	Domaine d'individus
Participation	Série indicative	Prédication pure	Idées
		Prédication substantielle	Substances sensibles
		Prédication accidentelle	
		Prédication circonstancielle	
	Série reflexive	Jugements de méthode	Événements
		Jugements d'apparence	Action de la connaissance Représentations (*)

(*) Le mot est ici employé au sens subjectif de *Vorstellung*, non au sens sémantique de *Repräsentation*.

2. Table des systèmes philosophiques de *What are philosophical systems* [20].



3. Table des systèmes philosophiques de *Nécessité et Contingence* [21].



À l'accusation de malhonnêteté intellectuelle inévitable vient s'ajouter assez fréquemment, chez les contempteurs et les ennemis du système, celle de violence inacceptable infligée à la réalité et susceptible de l'être aussi, directement ou indirectement, aux êtres humains : l'« esprit de système », comme on l'appelle, et le dogmatisme théorique sont considérés comme intrinsèquement suspects et dangereux parce qu'ils risquent généralement, en pratique, de conduire tôt ou tard à la répression et à la persécution, exercées au nom de la vérité (ou peut-être, plus exactement, de la prétention d'être le seul à détenir la vérité absolue et entière) contre les sceptiques et les réfractaires. Le mode de pensée systématique est perçu souvent comme arrogant, autoritaire et potentiellement tyrannique. La prétention à la totalisation de l'expérience et de la connaissance qui le caractérise suscite la méfiance parce qu'on la croit, à tort ou à raison, exposée au risque de devenir purement et simplement totalitaire. Un aspect essentiel du travail de Vuillemin consiste, comme on le verra, à essayer de laver complètement l'idée de système du soupçon qui résulte de la façon dont elle est la plupart du temps associée implicitement à celle de dogmatisme et d'intolérance. Il est tout à fait possible d'adhérer à un système philosophique et de le faire d'une façon qui n'a rien de mitigé, tout en reconnaissant en même temps que d'autres systèmes sont possibles et respectables.

Musil dit de son héros, Ulrich, dans *L'Homme sans qualités* :

Il n'était pas philosophe. Les philosophes sont des violents qui, faute d'armée à leur disposition, se soumettent le monde en l'enfermant dans un système. Probablement est-ce aussi la raison pour laquelle les époques de tyrannie ont vu naître de grandes figures philosophiques, alors que les époques de démocratie et de civilisation avancée ne réussissent pas à produire une seule philosophie convaincante, du moins dans la mesure où l'on peut en juger par les regrets que l'on entend communément exprimer sur ce point. C'est pourquoi la philosophie au détail est pratiquée aujourd'hui en si terrifiante abondance qu'il n'est plus guère que les grands magasins où l'on puisse recevoir quelque chose sans conception du

monde par-dessus le marché, alors qu'il règne à l'égard de la philosophie en gros une méfiance marquée. On la tient même carrément pour impossible [22] .

On peut trouver aisément, parmi les philosophes eux-mêmes, des auteurs qui ont exprimé sans ambages leur méfiance radicale à l'égard de l'idée de système philosophique et même de système de pensée en général. On a, en tout cas, pensé assez souvent qu'il pouvait y avoir des façons de philosopher bien différentes de celle qui consiste à construire des systèmes et que cette manière de le faire, qui a eu pendant longtemps sa légitimité et sa raison d'être, devrait être considérée désormais comme dépassée. Nietzsche, par exemple, considère que l'époque des grands systèmes est aujourd'hui manifestement révolue. Nous savons à présent trop de choses, notamment grâce à la science, et nous sommes devenus trop méfiants pour pouvoir encore prendre réellement au sérieux les tentatives de cette sorte, ce qui, bien entendu, ne signifie pas nécessairement qu'elles vont cesser. Il ne peut plus y avoir de système philosophique à l'ancienne, estime Nietzsche, parce qu'il ne peut plus y avoir de système de la connaissance dans son ensemble, ce que les systèmes philosophiques prétendaient justement être.

Considérez par exemple, parmi une multitude d'autres du même genre, les deux déclarations suivantes, qui datent de l'année 1884.

C'est quelque chose de puéril sinon même une sorte de tromperie quand un penseur présente aujourd'hui un ensemble de la connaissance, un système – nous sommes bien trop prévenus pour ne pas porter en nous les doutes les plus profonds à l'égard de la *possibilité* d'un pareil ensemble. C'est bien assez que nous nous mettions d'accord sur un ensemble de *présupposés d'une méthode* – sur des « vérités provisoires » qui fournissent le fil conducteur du travail que nous voulons faire : comme le pilote qui maintient sur l'océan une certaine direction [23] .

Tous les systèmes philosophiques sont *dépassés* : les Grecs brillent d'un éclat plus grand que jamais, surtout les Grecs présocratiques [24] .

On peut constater immédiatement, en lisant ce genre de remarques, que les choses risquent en même temps de se compliquer très vite. Car il ne suffit sans doute pas qu'un philosophe se soit abstenu d'édifier ce qu'on a l'habitude d'appeler un système philosophique pour qu'il soit impossible de le considérer, malgré tout, comme un penseur systématique. Nietzsche l'est incontestablement à un degré élevé. La question a été posée également à propos de Wittgenstein, du deuxième Wittgenstein en tout cas, qui est souvent présenté comme le philosophe antisystématique par excellence. Il peut y avoir des raisons de considérer que toute philosophie est par essence systématique, même quand elle n'est pas présentée dans la forme du

système, et l'est même dans la forme à première vue la plus opposée qui soit à celle du système. C'est une question sur laquelle nous aurons, bien entendu, l'occasion de revenir à différentes reprises.

Pour y répondre, il faudra, de toute évidence, essayer d'être plus précis que je ne l'ai été jusqu'à présent sur ce qu'on veut dire exactement quand on parle de « système philosophique » et sur le genre de systématisme qui peut être attribué à la philosophie, puisqu'il est tout à fait possible et même probable que les constructions de la philosophie possèdent une forme de systématisme spécifique, qui n'appartient qu'à elles et qui se distingue notamment de celle des constructions de la science. Le Littré définit un système, au premier sens, comme étant « proprement, un composé de parties coordonnées entre elles ». Et on peut, en ce sens-là parler aussi bien d'un système de choses, par exemple d'un système des planètes ou d'un système du monde, que d'un système de propositions, d'idées ou de connaissances. L'élément commun à toutes les utilisations du terme « système » est, semble-t-il, l'idée d'un tout cohérent et organisé, dont les parties sont disposées en un certain ordre, ce qui soulève immédiatement deux problèmes :

- (1) un tout composé exactement de quelle espèce de parties ?
- (2) et de parties organisées selon quel principe d'ordre ?

Il n'est sans doute pas inutile, sur ce point, d'anticiper un peu sur ce dont j'aurai à vous parler beaucoup plus longuement par la suite, et de donner dès à présent une idée du genre de réponse que Vuillemin donne aux deux questions « Qu'est-ce qu'un système philosophique ? » et « Pourquoi la philosophie possède-t-elle par essence une forme systématique ? » La réponse, selon lui, peut être trouvée en grande partie dans l'histoire de ses origines. Il considère que « la philosophie et la méthode axiomatique sont apparues simultanément en Grèce[25] », d'une façon qui constituait une rupture fondamentale avec l'univers, auparavant dominant, du mythe. Et il s'agit d'un événement qui n'a rien d'universel et de nécessaire, et dont il ne faut sous-estimer en aucun cas le caractère local et éminemment contingent.

Il y a eu d'autres pays dans lesquels les sciences particulières – grammaire, logique, arithmétique, algèbre, géométrie, astronomie – se sont développées et ont même été florissantes, dans lesquels les conflits sociaux ont suscité une discussion systématique des principes gouvernant l'organisation de la cité, et dans lesquels la « classe sacerdotale » – pour revenir à Benjamin Constant – n'a pas imposé son contrôle sévère sur l'opinion des gens. C'est seulement en Grèce que les sciences ont été enseignées et pratiquées comme des parties de l'éducation libérale. Ce sont seulement les Grecs qui ont conçu une façon rationnelle de traiter non seulement les sujets scientifiques, mais également les sujets religieux,

Ce qui fait de la science grecque un événement unique dans l'histoire de l'humanité est, d'après Vuillemin, l'utilisation de la méthode axiomatique, qu'elle a appliquée à l'arithmétique, la géométrie, la logique, l'astronomie, l'harmonie et la statique. Cela constituait une avancée décisive pour une humanité qui avait vécu jusqu'alors essentiellement dans le monde et dans langage du mythe, pour des raisons que Vuillemin expose de la façon suivante :

C'était une cure immédiate pour les trois défauts des signes mythiques en ce qui concerne les fondements, les procédures d'extension et la vérité, même au risque de sembler indifférent à l'expérience et au monde sensible. Premièrement, la méthode délimitait et identifiait strictement le domaine des éléments, que le mythe laissait ouvert. Chaque science devait déterminer ses concepts (στοιχεῖα) et ses principes (ἀρχαί) irréductibles et fondamentaux. Deuxièmement, des règles de construction et de définition étaient introduites, d'après lesquelles de nouveaux concepts étaient produits à partir des concepts primitifs et étaient éliminables dans les termes desdits concepts. De la même façon, une liste de règles déductives était donnée, une liste qui nous permet, à partir de l'ensemble des principes primitifs, de tirer l'ensemble de ses conséquences logiques. Troisièmement, tout comme l'ensemble de ces principes a été reconnu par les Grecs comme vrai, et tout comme on a vu que les règles de déduction préservaient les valeurs de vérité, les conséquences logiques des principes ont été reconnues elles-mêmes comme vraies. Elles ont été prises comme constituant les théorèmes de la science grecque [27] .

Qu'en est-il à présent de la philosophie telle qu'elle apparaîtrait à la même époque ? Pour répondre à cette interrogation, il faut se reporter au type de questions que la méthode axiomatique laissait en quelque sorte par définition ouvertes et qu'il n'était pas possible de laisser longtemps sans réponse.

La méthode axiomatique détermine de façon précise un domaine en énumérant un ensemble de prémisses dont des théorèmes découlent avec certitude. Mais elle ignore la nature de ses concepts indéfinissables et la justification de ses principes indémonstrables. Pour les concepts, l'axiomatique formelle va jusqu'à faire de la nécessité une vertu. La question socratique est en conséquence inévitable : comment des éléments irrationnels et inconnaissables se combinent-ils en raison et connaissance ? En tant que système hypothético-déductif, l'axiomatique est par conséquent complètement étrangère à l'ontologie. De nombreux praticiens des mathématiques admettent – comme le faisaient même les anciens – la réalité des objets sur lesquels ils parlent, que ce soient des polygones et des polyèdres, ou des cercles et des sphères, ou des structures plus abstraites telles que le système des grandeurs d'Eudoxe. Mais une telle interprétation ne nous est jamais imposée par les axiomes eux-mêmes, qui ne nous disent pas ce que sont les éléments. C'est à la philosophie grecque qu'a été laissé le soin de s'interroger sur la nature des choses qui sont présumées par les systèmes axiomatiques, mais ne sont

pas incluses en eux. Que sont les nombres, les points et les lignes ? À quel genre d'existence peuvent-ils prétendre ? Ce sont des questions philosophiques. Mais la recherche philosophique ne pouvait pas rester confinée aux objets des systèmes axiomatiques proprement dits [28]. »

L'adoption de la méthode axiomatique a pour résultat de faire apparaître les relations entre les choses comme plus importantes, pour la connaissance, que les choses elles-mêmes, dont la nature peut très bien et même peut-être doit nécessairement rester indéterminée. C'est ce genre de conviction qui est exprimé, non seulement en ce qui concerne les mathématiques, mais également en ce qui concerne la science en général, dans ce que l'on peut appeler le credo structuraliste de Poincaré. Il n'y a pas de connaissance scientifique ni même simplement objective possible du contenu, mais seulement des relations. La science, dit Poincaré, dans *La Science et l'Hypothèse* (1902), serait impuissante si elle était constituée de pures conventions et ne nous disait rien sur la réalité. Mais « ce qu'elle peut atteindre ce ne sont pas les choses elles-mêmes, comme le pensent les dogmatistes naïfs, ce sont seulement les rapports entre les choses ; en dehors de ces rapports, il n'y a pas de réalité connaissable » [29]. Dans le cas des mathématiques, cela semble encore plus évident que dans tous les autres.

Les mathématiciens n'étudient pas les objets, mais les relations entre les objets ; il leur est donc indifférent de remplacer les objets par d'autres, pourvu que les relations ne changent pas. La matière ne leur importe pas, la forme seule les intéresse. Si l'on ne s'en souvenait, on ne comprendrait pas que M. Dedekind désigne par le nom de *nombre incommensurable* un simple symbole, c'est-à-dire quelque chose de très différent de l'idée que l'on croit se faire d'une quantité, qui doit être mesurable et presque tangible [30].

Une des raisons du divorce qui ne tarde pas à s'instaurer entre la science et le sens commun réside évidemment dans le fait que le sens commun ne renonce pas, et ne peut pas renoncer, à s'intéresser au contenu, alors que la science ne s'intéresse, pour sa part, qu'aux relations et à la forme. Cette situation suggère une division du travail et une répartition des tâches assez naturelles et tentantes entre les scientifiques et les philosophes : aux scientifiques la connaissance des relations, qui est la seule à pouvoir donner lieu à la formulation de vérités objectives ; aux philosophes le soin de spéculer, si le cœur leur en dit, sur la nature des objets, en renonçant d'avance à l'espoir de voir la spéculation en question se transformer un jour en une science. Les scientifiques oscillent la plupart du temps, sur ce point, entre deux attitudes, dont l'une consiste à abandonner généreusement les questions ontologiques aux philosophes en se disant que la nature des réponses qu'ils seront amenés à proposer n'a finalement que peu ou

pas d'importance réelle, et l'autre à suggérer, au contraire, que les scientifiques sont capables de disposer déjà par eux-mêmes, sans que la philosophie ait à se mêler de ce genre de chose, de tout ce dont ils ont réellement besoin en fait de réponses. Il leur suffit pour cela de se référer à leur propre expérience, qui leur dit elle-même tout ce qu'ils ont besoin de savoir pour répondre à une question ontologique comme « Que sont les points, les droites et les lignes ? » Pour avoir, par exemple, une idée suffisamment claire du statut ontologique exact des objets mathématiques et du genre d'existence qui peut être leur être attribué, il n'est pas nécessaire de se référer à autre chose que la pratique mathématique elle-même.

Voyez, par exemple, ce qu'écrivait sur ce point Richard Courant, dans un livre publié pour la première fois en 1941 :

À travers les siècles, les mathématiciens ont considéré les objets de leur étude, tels que les nombres, les points, etc., comme des objets en soi. Puisque ces entités ne se sont jamais laissé décrire de manière adéquate, une idée s'est lentement frayé un chemin dans les esprits des mathématiciens, à savoir : la question de la définition, de la signification ne devait pas avoir sa place dans les mathématiques. Dans les mathématiques, on ne doit pas discuter ce que les points, les droites, les nombres sont effectivement ; ce qui importe, ce qui correspond à des faits véritables, ce sont les structures, les relations qui permettent de décrire ces entités. [...] Heureusement, l'esprit créateur oublie les opinions philosophiques dogmatiques, car elles pourraient constituer des entraves aux découvertes constructives. Ainsi, pour les spécialistes comme pour les profanes, ce n'est pas la philosophie, mais l'expérience active qui seule peut répondre à la question : qu'est-ce que les mathématiques [31] ?

Un mathématicien n'a donc pas de raisons de s'attarder spécialement sur des questions comme « Que sont au juste les mathématiques ? », « De quel genre d'objets s'occupent-elles ? », etc. Il peut, ou bien les ignorer purement et simplement, ou bien considérer qu'en tant que praticien il sait déjà tout ce qu'il y a à savoir sur la réponse. C'est un fait bien connu qu'une science, surtout si elle a été axiomatisée d'une façon qui est considérée comme standard, peut tout à fait prospérer sans être tenue pour autant d'avoir les idées claires sur le genre d'objets dont traitent ses propositions ni même sur la signification réelle de celles-ci. Comme le constate Michael Dummett :

Les mathématiciens comprennent certainement les énoncés mathématiques suffisamment pour opérer avec eux, pour faire des conjectures et essayer de les établir ou de les réfuter ; mais, si on leur demande d'expliquer l'importance de leur entreprise prise comme un tout, de dire si les mathématiques constituent un secteur dans la recherche de la vérité et, si oui, sur quoi portent les vérités qu'elles établissent, habituellement ils pataugent. Les physiciens, de la même façon, savent comment utiliser la mécanique quantique et, impressionnés par son

succès, ils se sentent assurés qu'elle est vraie ; mais leurs discussions sans fin sur l'interprétation de la mécanique quantique montrent, qu'alors qu'ils croient qu'elle est vraie, ils ne savent pas ce qu'elle signifie [32] .

En revanche, dès que nous voulons pousser la compréhension de ce en quoi consistent la signification et la référence des énoncés d'une science comme les mathématiques au-delà de ce qui est nécessaire pour les utiliser correctement dans les contextes familiers de la pratique mathématique usuelle, la philosophie semble devenir nécessaire et inévitable. Bien entendu, il n'y a pas, en pratique, une différence très grande entre les deux options que j'ai distinguées, celle qui abandonne la discussion des questions ontologiques à la philosophie en considérant que la réponse est à peu près indifférente, et celle qui considère que la réponse existe bel et bien mais ne peut être trouvée que dans la pratique scientifique elle-même sans que celle-ci ait réellement besoin d'être éclairée et analysée par la philosophie. Ce à quoi on aboutit dans les deux cas est un divorce à peu près complet entre la philosophie et les sciences, qui est refusé, aujourd'hui comme hier, par ceux qui persistent à penser que, loin d'être, comme on l'affirme, une condition du progrès pour les sciences, il ne pourrait, au contraire, qu'être néfaste à la fois pour elles et pour la philosophie.

Cours 2. La philosophie peut-elle être systématique et doit-elle l'être ?

Avant de considérer de plus près ce problème des relations dans lesquelles la philosophie doit ou ne doit pas essayer d'entrer et, autant que possible, de rester avec les sciences, je voudrais vous dire quelques mots d'une tentative de réponse, bien différente de celle de Vuillemin, à la question de savoir si la philosophie doit ou non être systématique et, si oui, dans quel sens. Je veux parler de celle de Michael Dummett dans un article de 1975 intitulé « Can Analytical Philosophy be Systematic and Ought it to Be ? » Il s'agit d'un article qui est écrit par un philosophe analytique et qui part d'une constatation concernant la situation de la philosophie analytique, à l'intérieur de laquelle on peut observer qu'il s'est établi à un moment donné un contraste particulièrement frappant entre deux camps opposés et parfois violemment opposés : le camp des « systématiques », précisément, et celui des « antisystématiques ».

La description que donne Dummett de ce qu'était la situation à Oxford à la fin des années 1940 est très éclairante ; et elle l'est d'autant plus qu'elle ne correspond guère à l'idée qu'on se fait, encore aujourd'hui, assez souvent en France de ce qu'elle pouvait être. Si l'on se souvient des affrontements qui avaient eu lieu au début des années 1930 entre Heidegger et les philosophes du Cercle de Vienne, en particulier Carnap, on est tenté de se dire qu'une vingtaine d'années plus tard, dans un des bastions de la philosophie analytique comme Oxford, l'état d'esprit et les amitiés et les inimitiés philosophiques devaient être à peu près les mêmes. Or en réalité il n'en est rien. Le genre de philosophie qui était considéré comme devant être combattu en premier lieu n'était pas la philosophie de Heidegger, mais plutôt, justement, celle de Carnap.

Le terme « philosophie analytique » dénote non pas une école, mais une famille d'écoles, qui partagent certaines présuppositions de base, mais diffèrent entre elles de toutes les autres façons possibles. Quand j'étais étudiant à Oxford à la fin des années 1940, l'influence philosophique dominante était celle de Ryle ; et, en dépit du fait que Ryle avait commencé sa carrière comme l'exposant anglais de la philosophie de Husserl et qu'il avait, en 1929, publié un compte rendu critique, mais hautement respectueux, de *Sein und Zeit*, l'ennemi, à l'époque où j'étais étudiant, n'était pas Heidegger ; Heidegger était perçu uniquement comme un personnage trop comique, trop absurde, pour être pris au

sérieux comme une menace contre le genre de philosophie pratiqué à Oxford. L'ennemi était plutôt Carnap : c'est lui qui était considéré, dans l'Oxford de Ryle, comme l'incarnation de l'erreur philosophique, avant tout, comme l'exposant d'une méthodologie philosophique fausse. Bien entendu, le Carnap que Ryle nous a appris à rejeter était une caricature du Carnap réel ; mais ce préjugé était si fort que cela m'a pris, personnellement, bien des années pour me rendre compte qu'il y a dans les écrits de Carnap bien des choses qui méritent d'être étudiées. Rien ne peut illustrer de façon plus vive le contraste entre l'atmosphère philosophique dans laquelle mes contemporains anglais ont été éduqués et celle dans laquelle les philosophes américains de la même génération ont grandi : car aux États-Unis Carnap a été accepté comme le chef de l'école analytique et les praticiens les plus influents de la philosophie analytique à partir de Quine sont des gens dont la formation philosophique a été carnapienne et dont la pensée peut être comprise comme le résultat d'un effort pénible qu'ils ont fait pour examiner et corriger certaines des doctrines fondamentales de Carnap [33].

Or un des aspects les plus déterminants de l'opposition que décrit Dummett avait trait justement à la question de savoir si la philosophie doit ou non s'efforcer d'être systématique. Pour les héritiers de la tradition carnapienne, il allait à peu près de soi que oui ; pour les représentants de la philosophie oxfordienne, c'était exactement le contraire.

Il serait ridicule d'adresser la question « La philosophie analytique peut-elle être systématique ? » à l'auteur de *La Construction logique du monde* ; et bien que peu de philosophes américains aient suivi leur mentor au point de produire des œuvres rivales de celle-là comme *La Structure de l'apparence* de Goodman, la plupart sont unanimes à considérer la philosophie, avec Quine, comme au moins apparentée aux sciences de la nature, comme faisant partie de la même entreprise générale qu'elles. Dans les cercles philosophiques anglais dominés par le deuxième Wittgenstein ou par Austin, en revanche, la réponse donnée à cette question était un « Non » retentissant : pour eux, l'essai d'être systématique en philosophie était l'erreur primordiale, fondée sur une façon complètement mauvaise de concevoir le caractère de la discipline [34].

Ceux qui pensaient que la philosophie ne doit à aucun prix essayer d'être systématique pensaient cela en grande partie parce qu'ils étaient persuadés que la philosophie ne doit en aucun cas essayer de ressembler à une science, et ils avaient été convaincus de cela essentiellement à cause de l'influence de Wittgenstein. Déjà dans le *Tractatus*, Wittgenstein avait soutenu que la philosophie n'est pas, et ne peut pas être, une science ; et c'est un point sur lequel il n'a jamais varié par la suite. Il y a, selon lui, une différence qui n'est pas simplement de degré, mais de nature, entre la philosophie et les sciences. Et cela signifie en particulier que la philosophie, à la différence de la science, ne cherche pas à découvrir et à établir des

vérités. Comme le dit Dummett :

Ici le mot « science » est utilisé de la façon la plus générale, pour embrasser toute discipline (l'histoire de l'art, par exemple) dont le but est de parvenir à et d'établir des *vérités*. D'après Wittgenstein, à la fois dans sa phase initiale et dans sa phase ultérieure, ce *n'est pas* l'objet de la philosophie. La chimie vise à découvrir des vérités chimiques, et l'histoire à découvrir des vérités historiques ; le résultat de la philosophie, quand il constitue un succès, ne consiste pas dans un certain nombre de propositions dont la vérité n'était pas connue auparavant. La philosophie s'occupe non pas d'établir des vérités d'une espèce très générale, pas même des vérités auxquelles on peut arriver par le raisonnement seul, mais de rectifier certaines espèces d'incompréhensions, les incompréhensions que nous avons de nos propres concepts ; et cela veut dire notre incompréhension de notre propre langage, puisque posséder un concept veut dire maîtriser un certain fragment de langage [35] .

Comme on le voit, le mot « science » est pris ici, effectivement, dans un sens très étendu, puisque dire que la philosophie ne peut pas être systématique revient essentiellement à dire qu'elle ne doit pas essayer de se présenter comme une science, et la raison essentielle pour laquelle elle ne peut pas être une science est qu'elle n'a pas à se préoccuper de la recherche de vérités d'une espèce particulière. Or on pourrait être tenté de considérer qu'il y a des disciplines qui, même si elles cherchent bel et bien à aboutir à des vérités d'une espèce ou d'une autre, ne méritent cependant pas pour autant réellement d'être considérées comme scientifiques, au sens propre du terme. Cela signifie que le divorce entre la philosophie et les sciences est, du point de vue que nous sommes en train de considérer, véritablement de l'espèce la plus radicale qui soit, puisque c'est un divorce entre la philosophie et toutes les disciplines qui, de quelque façon que ce soit, cherchent et, dans certains cas, réussissent à établir des vérités de nature quelconque. Dire que la philosophie ne doit pas être systématique est donc une affirmation qui, dans cette perspective, semble liée de façon plus ou moins directe à l'idée que la notion de vérité, si elle occupe une place essentielle dans les sciences, n'a en revanche pas de place réelle en philosophie. Or une des présuppositions les plus centrales d'un philosophe comme Vuillemin est, au contraire, que la philosophie est en quelque sorte par essence une entreprise systématique et même hautement systématique, non pas parce qu'elle a un rapport essentiel avec la possibilité de parvenir à des vérités susceptibles d'être reconnues par tous les philosophes ou en tout cas par la plupart d'entre eux, mais, au contraire, si l'on peut dire, en dépit du fait que la pluralité inévitable et probablement indépassable des systèmes philosophiques rend extrêmement problématique, pour ne pas dire impossible, l'application de la notion de vérité à la philosophie.

À la fin de son article, cependant, Dummett suggère qu'il y a deux sens différents auxquels on peut parler de systématique, dans le cas d'une recherche philosophique. Elle est systématique au premier sens, si elle est supposée aboutir à la construction d'une théorie articulée, du genre de celles qui ont été proposées par les philosophes qui ont construit les grands « systèmes » du passé. Elle est systématique au deuxième sens, si elle procède conformément à des méthodes de recherche admises par tout le monde et si ses résultats sont entérinés ou récusés en fonction de critères communément admis.

En principe, ces deux sens du mot « systématique » sont indépendants l'un de l'autre. La plupart des sciences de la nature sont systématiques dans les deux sens. Mais l'histoire, par exemple, n'est systématique qu'au deuxième sens : elle a des méthodes de recherche communément admises et des critères reconnus pour tester les résultats de la recherche ; mais elle ne conduit pas à la constitution d'une théorie articulée. La philosophie, au contraire, a été généralement systématique au premier sens, c'est-à-dire du point de vue théorique, mais non au deuxième, c'est-à-dire du point de vue méthodologique. Les deux choses ne sont d'ailleurs pas sans rapport l'une avec l'autre. L'absence de critères reconnus permettant de tester directement les propositions philosophiques contribue naturellement à renforcer l'idée qu'une philosophie ne peut se présenter que sous la forme d'une prise de position ou d'une option qui doit être jugée en fonction de son inspiration fondamentale et de sa cohérence globale, et non de ses résultats particuliers, c'est-à-dire sous la forme du système.

Cela laisse apparemment ouvertes quatre possibilités de réponse à la question sur laquelle nous sommes en train de nous interroger.

(1) On peut estimer que la philosophie ne doit être systématique dans aucun des deux sens que Dummett distingue.

(2) On peut estimer qu'elle doit être systématique dans le premier sens, mais qu'il n'y a pas lieu de s'attendre à ce qu'elle puisse l'être aussi dans le deuxième. C'est à peu près une position de cette sorte que défend Vuillemin.

(3) On peut estimer qu'elle devrait être systématique dans le deuxième sens, mais pas dans le premier, autrement dit qu'elle devrait pouvoir parvenir à des vérités reconnues par tout le monde, mais pas nécessairement et même peut-être en aucun cas à un *système* de vérités.

(4) On peut estimer qu'elle devrait pouvoir en principe être, et finir par devenir enfin, systématique dans les deux sens, et non pas seulement, comme cela a malheureusement été le cas jusqu'à présent,

dans le premier.

Comme le constate Dummett, c'est l'absence de systématique, au deuxième sens, qui constitue, d'une certaine manière, le scandale permanent de la philosophie.

Si la philosophie est considérée, ainsi qu'elle l'a été par le plus grand nombre de ses praticiens, comme un secteur – peut-être le plus important – de la recherche de la vérité, il est surprenant que, dans toute sa longue histoire, elle n'ait pas encore établi une méthodologie généralement acceptée, des critères de succès généralement acceptés, et, par conséquent, un corpus de résultats définitivement acquis. [...] Nous nous attendrions à ce qu'une activité quelconque qui a pour but l'établissement de vérités soit systématique au deuxième sens, précisément parce qu'il est de l'essence du concept de vérité que la vérité soit une caractéristique objective des propositions auxquelles elle est attachée ; partout où des critères communément acceptés pour la correction d'une proposition semblent faire défaut, nous avons naturellement le soupçon que cette proposition ne peut être envisagée à bon droit comme simplement capable de posséder la propriété d'être vraie [36].

Dummett fait partie de ceux qui estiment qu'il est possible aujourd'hui de mettre fin à ce scandale. La philosophie peut désormais être systématique aux deux sens du mot. Cette conviction s'appuie essentiellement sur les trois constatations suivantes.

(1) Nous avons enfin réussi à identifier, grâce à Frege, la partie réellement fondamentale de la philosophie, le véritable paradigme de la philosophie première, qui est constitué par la philosophie du langage :

Le résultat fondamental obtenu par Frege a été de modifier notre perspective en philosophie, de remplacer l'épistémologie, comme point de départ de la matière, par ce qu'il appelait la « logique ». Ce que Frege appelait la « logique » incluait, mais seulement comme une partie propre, ce que tout le monde en dehors de lui, avant et après, a appelé la « logique » : cela englobait précisément ce qu'on appelle maintenant la « philosophie du langage ». [...] Nous pouvons caractériser la philosophie analytique comme étant la philosophie qui se situe dans la ligne faisant sienne l'idée que la philosophie du langage est le fondement du reste de la discipline [37].

(2) Le traitement adéquat des problèmes de philosophie du langage requiert la construction d'une théorie articulée.

(3) Nous sommes aujourd'hui en mesure d'entreprendre la construction d'une théorie de ce genre, et nous avons atteint dans nos recherches un stade auquel il est possible de procéder selon des méthodes généralement admises et d'apprécier les résultats en fonction de critères d'évaluation généralement acceptés :

Je pense que la correction d'un spécimen quelconque d'analyse effectué dans une autre partie de la philosophie ne peut être déterminée entièrement avant que nous sachions avec une certitude raisonnable quelle est la forme que doit prendre une théorie correcte de la signification pour notre langage. Je soutiens que nous avons maintenant atteint une position où la recherche d'une théorie de la signification de ce genre peut prendre un caractère authentiquement scientifique ; cela signifie, en particulier, qu'elle peut être menée d'une manière telle qu'effectivement des disputes ne cesseront pas de se produire, mais qu'elles pourront être résolues à la satisfaction de tout le monde et, par-dessus tout, que nous pouvons espérer amener la recherche, en un laps de temps fini, à une conclusion heureuse [38].

Dummett admet qu'il n'est pas possible de se prononcer aujourd'hui sur la question de savoir si, une fois que nous nous serons mis d'accord sur la théorie de la signification adéquate, les autres parties de la philosophie pourront acquérir un caractère pareillement scientifique ou continueront à être traitées de la façon plus ou moins hasardeuse qui a prévalu jusqu'ici. En d'autres termes, nous ne savons pas si, ni par quels moyens, la scientificité pourra se transmettre progressivement de l'infrastructure à la superstructure. Mais le point important est qu'elle ait pu être instaurée de façon irréversible au fondement de l'édifice philosophique. Si l'on songe à tous les grands philosophes qui ont prétendu, dans le passé, faire emprunter définitivement à la philosophie ce que Kant appelle « la voie sûre de la science », on ne sera pas surpris de voir Dummett admettre franchement que son diagnostic et son pronostic sont tout aussi risqués et problématiques que ceux qui ont été jusqu'ici régulièrement démentis et quelquefois ridiculisés par l'histoire :

Je sais qu'il est raisonnable d'accueillir toutes les affirmations de ce genre avec scepticisme, puisqu'elles ont été formulées bien des fois auparavant dans l'histoire de la philosophie. Précisément parce que le scandale causé par l'absence de méthodologie systématique dans la philosophie a persisté pendant si longtemps, les philosophes ont été constamment préoccupés de remédier à cette absence et victimes de l'illusion répétée qu'ils avaient réussi à le faire. Husserl croyait passionnément que lui au moins détenait la clé qui ouvrirait toutes les portes philosophiques ; les disciples de Kant lui attribuaient le mérite d'avoir réussi à inventer une méthodologie philosophique correcte ; Spinoza croyait qu'il était en train de faire pour la philosophie ce qu'Euclide avait fait pour la géométrie ; et, avant lui, Descartes supposait qu'il avait découvert la seule et unique méthode philosophique appropriée. Je n'ai mentionné qu'un petit nombre d'exemples, parmi beaucoup d'autres, de cette illusion ; pour quiconque est extérieur à la philosophie, le pari de beaucoup le plus sûr consisterait à dire que je suis victime d'une illusion analogue en formulant la même prétention dans le cas de Frege. À cela je ne peux proposer que la réponse banale que n'importe quel prophète a à donner à n'importe quel sceptique : l'avenir le dira [39].

Il faut souligner que, quand Dummett dit que la construction d'une théorie de la signification systématique devrait nous permettre de résoudre définitivement certaines des grandes questions traditionnelles, en particulier la question du réalisme, il ne s'agit pas d'une simple façon de parler. Il le pense de façon tout à fait sérieuse. En répondant à la question de savoir quelle est la logique correcte pour le langage dans son ensemble ou pour tels ou tels langages spéciaux, et en déterminant en particulier si c'est une logique classique, reposant sur l'utilisation du principe de bivalence, ou une logique d'une autre sorte, une théorie comme celle dont nous parlons mettra fin à coup sûr au désaccord entre les partisans du réalisme et ceux de l'antiréalisme dans toutes les controverses métaphysiques qui continuent à exister sur ce genre de sujet, et pour finir aux controverses elles-mêmes :

Dans le processus de construction d'un modèle général de la signification d'une phrase appartenant à chaque secteur du langage, la théorie élucidera le concept de vérité, tel qu'il est appliqué à des énoncés qui appartiennent à ce secteur – les énoncés portant sur la réalité physique, les énoncés mathématiques, les énoncés au temps passé, et ainsi de suite – en mettant ce concept à sa place appropriée dans la caractérisation des significations de ces phrases. Elle arbitrera ainsi entre les conceptions rivales de la vérité défendues par les réalistes et les antiréalistes. Par exemple, elle décidera si, comme le croient les réalistes, notre compréhension des énoncés mathématiques demande à être expliquée dans les termes d'une appréhension de ce qui les rendrait vraies, indépendamment de notre connaissance de leur valeur de vérité et, si oui, en quoi consiste cette appréhension ; ou si, comme le supposent les constructivistes, elle peut être suffisamment expliquée en termes de notre capacité de reconnaître des démonstrations ou des réfutations d'énoncés de cette sorte quand elles nous sont présentées. Dans le deuxième cas, la notion de vérité appropriée doit être expliquée en termes de leur démontrabilité. Cela résoudra par conséquent la controverse portant sur la question de savoir si une interprétation réaliste est tenable ou si elle doit être rejetée [40].

Quand je dis que ce qu'affirme Dummett doit être pris à la lettre, il faut comprendre qu'il est convaincu que les controverses métaphysiques traditionnelles portant sur ce genre de question peuvent réellement, de cette façon, être résolues sans reste et s'éteindre par conséquent complètement :

Il n'y aura pas de question supplémentaire, proprement métaphysique, à régler. Le caractère métaphysique des controverses dérive du fait qu'elles se présentent naturellement comme ayant trait à des questions générales profondes portant sur la constitution de la réalité et ce qu'elle comprend. Il n'est pas faux de dire qu'elles ont trait à de telles caractéristiques générales profondes de la réalité. L'erreur consiste dans le fait de supposer que, pour résoudre ces questions, nous devons étudier la réalité, non pas par les techniques observationnelles et expérimentales du scientifique,

mais en appliquant l'intuition réflexive du métaphysicien. Quelle que soit celle des doctrines métaphysiques rivales que nous adoptons, cela configure notre conception de la réalité en endossant une façon particulière de comprendre notre pensée sur la réalité : ce à quoi la controverse a trait directement est précisément la manière dont nous devons la comprendre. Elle doit donc être résolue, sinon à l'intérieur de la logique proprement dite, du moins à l'intérieur de la partie de la philosophie dont la logique est une branche spécialisée : la philosophie de la pensée, qui, quand elle est approchée par l'intermédiaire du langage, devient la philosophie du langage [41].

On peut remarquer que, si ce que dit Dummett est vrai, il devrait être possible en principe – une fois que l'on est parvenu à écarter la position sceptique, qui conteste la possibilité même de parvenir à des vérités dans quelque domaine que ce soit – de faire, contrairement à ce qu'affirme Vuillemin, un choix rationnel et objectivement fondé entre deux classes de systèmes : les systèmes dogmatiques, qui sont construits sur l'adhésion à une conception réaliste de la vérité, et les systèmes intuitionnistes, qui optent au contraire pour une notion de vérité antiréaliste. Mais ce qu'affirme Dummett est-il vrai, ou même simplement plausible ?

Le genre d'assurance et d'optimisme remarquables dont il faisait preuve quand il écrivait des choses comme celles que je viens de citer peut être tempéré immédiatement par au moins deux considérations.

(1) Le texte publié sous le titre *The Logical Basis of Metaphysics* est celui des William James Lectures que Dummett a été invité à donner en 1976 à l'Université de Harvard et qui n'a été publié que bien des années après. Dans la préface qu'il a rédigée en 1989 pour cette publication, il écrit :

Quand j'ai eu fini les leçons, j'ai ressenti une satisfaction profonde d'avoir abouti à ce qui me semblait être des prolégomènes définitifs, et de pouvoir maintenant progresser dans la tâche principale. Naturellement, en les relisant treize ans plus tard, cette satisfaction a diminué quelque peu. Je suis plus conscient de la diversité de l'opinion philosophique, moins optimiste sur la probabilité de persuader les autres et indubitablement moins certain de la correction de ma propre conception[42].

(2) Entre-temps, il semble que la philosophie du langage ait cessé de pouvoir prétendre occuper la position de partie fondamentale de la philosophie, et qu'elle ait été supplantée dans ce rôle par la philosophie de l'esprit. Si on continue à adhérer au projet de la construction d'une philosophie systématique au sens de Dummett, on peut par conséquent estimer qu'il y a désormais des raisons sérieuses de penser que c'est sur une base autre que celle à laquelle il songeait, à savoir celle de la philosophie de l'esprit, que devrait être entreprise la reconstruction de l'édifice philosophique dans son ensemble. Mais il

ne va pas de soi qu'il puisse exister une théorie systématique de l'esprit dans un sens comparable à celui auquel Dummett pensait qu'il peut exister une théorie systématique de la signification. Quoi qu'il en soit, on peut aussi, bien sûr, choisir d'aller beaucoup plus loin et soutenir que la perspective de la construction d'une philosophie systématique au sens de Dummett ou dans quelque autre sens que ce soit doit à présent être considérée comme dépassée et abandonnée sans regret.

La réaction d'un bon nombre de philosophes contemporains serait sans doute de dire effectivement que, quel que doive être le verdict de l'avenir, celui du passé est en tout cas suffisamment clair et tout à fait suffisant, et que la conception de Dummett est, de ce point de vue, parfaitement anachronique, inactuelle et naïve. Mais ce genre de réaction typiquement moderniste peut être considéré lui-même comme passablement naïf, ne serait-ce que pour les raisons suivantes. Si la leçon de l'histoire est réellement celle que nous sommes supposés devoir tirer et avons tendance à tirer effectivement, la question subsiste de savoir pourquoi elle ne l'a pas été plus tôt. Si la philosophie ne peut, pour des raisons intrinsèques, être une discipline systématique et ne doit pas essayer de le devenir, il faut se demander pourquoi nous en prenons conscience seulement aujourd'hui et pourquoi les philosophes du passé ne se sont nullement laissés décourager, sur ce point, par les échecs antérieurs. Si ceux-ci n'ont pas eu d'effet dissuasif dans le passé, il n'est pas évident qu'ils doivent en avoir un aujourd'hui. De plus, même s'il est entendu que des philosophes comme Descartes, Kant ou Husserl étaient dans l'illusion quand ils croyaient avoir découvert le moyen de rendre la philosophie systématique, dans les deux sens que distingue Dummett, et de lui conférer une forme plus ou moins définitive, cela n'enlève apparemment, à nos yeux, pas grand-chose et même, pour tout dire, rien du tout à l'importance de ce qu'ils ont réalisé. Par conséquent, même si Dummett était lui aussi, victime d'une illusion du même genre, comme il en envisage, du reste, clairement la possibilité, cela n'enlèverait pas non plus nécessairement grand-chose à l'intérêt et à l'importance de ce qu'il fait. Enfin, les philosophes qui soutiennent que l'époque des systèmes est aujourd'hui définitivement dépassée font eux aussi un pari sur l'avenir, et un pari qui n'est pas nécessairement beaucoup moins risqué. Ce qu'ils disent peut, bien sûr, avoir pour effet de dissuader pendant un temps les philosophes de se risquer encore à essayer de construire des systèmes, mais rien ne garantit que les choses en resteront indéfiniment là et que ce n'est pas plutôt à eux que l'avenir donnera finalement tort.

Une question qui, contrairement à ce que l'on dit parfois, n'est pas

du tout réglée est donc celle de savoir si la philosophie doit aujourd'hui persévérer dans le sens de la recherche de la systématiscité au sens de Dummett, sans se laisser impressionner plus qu'elle ne l'a été jusqu'ici par l'absence de résultats tangibles, ou bien au contraire renoncer délibérément et explicitement à être systématique pour se présenter désormais sous une forme complètement différente, beaucoup plus éloignée de celle de la science et plus proche, par exemple, de celle de la littérature ou de la poésie. Cette question est, bien entendu, en même temps celle de l'autonomie et de la spécificité de la philosophie, qui ne peut apparemment subsister comme discipline à part qu'à la condition de maintenir certaines de ses prétentions traditionnelles et simultanément de continuer à faire accepter le scandale permanent dont parle Dummett.

Bien que Dummett soit convaincu que Frege a effectué dans l'histoire de la philosophie une révolution comparable à celle de Descartes en contestant le privilège traditionnel de la théorie de la connaissance pour la remplacer par la philosophie du langage, on peut être tenté de considérer que cette révolution supposée n'est elle-même qu'un épisode relativement secondaire qui n'affecte pas fondamentalement la nature de l'entreprise philosophique elle-même, telle qu'on se l'est représentée jusqu'à présent, et ne fait que perpétuer et parachever la conception traditionnelle de la philosophie comme discipline fondamentale chargée d'évaluer les prétentions des autres disciplines à la connaissance authentique et ne pouvant espérer parvenir à ce résultat qu'à la condition de reposer elle-même sur un fondement absolument sûr. Comme l'écrit Richard Rorty :

Tel que je le vois, le genre de philosophie qui provient de Russell et de Frege est, comme la phénoménologie husserlienne classique, simplement un essai de plus pour mettre la philosophie dans la position que Kant voulait qu'elle occupe – celle qui permet de juger les autres secteurs de la culture sur la base de la connaissance spéciale qu'elle a de leurs « fondements ». La philosophie « analytique » est une variante de plus de la philosophie kantienne, une variante marquée principalement par le fait qu'elle conçoit la représentation comme linguistique plutôt que mentale, et la philosophie du langage, plutôt que la « critique transcendante » ou la psychologie, comme la discipline qui exhibe les « fondements » de la connaissance [43].

Selon Rorty :

La notion contemporaine de la philosophie du langage comme « philosophie première » n'est pas tant un changement par rapport à l'affirmation plus ancienne selon laquelle l'épistémologie est première qu'une variante mineure de cette affirmation. L'affirmation centrale de la philosophie depuis Kant a été que la « possibilité de représenter la réalité » était ce qui requiert une explication, et, pour un tel projet, la différence entre les représentations mentales et les représentations

Le point important est que la philosophie analytique reste, comme la philosophie cartésienne ou kantienne, orientée vers la construction d'un cadre de référence neutre et permanent pour la recherche dans tous les domaines, et donc pour la culture dans tous ses aspects. Elle est, comme la philosophie traditionnelle, « une tentative faite pour découvrir les conditions non historiques de toute évolution historique possible » [45] ; et elle a comme elle, aux yeux de Rorty, le défaut de ne pas se résoudre à considérer la philosophie comme un simple secteur particulier de la culture, qui ne jouit d'aucune priorité intrinsèque par rapport aux autres et qui doit les traiter comme des partenaires de plein droit dans un dialogue qui se poursuit indéfiniment, et non comme des prétendants dont elle est chargée d'examiner les titres en vertu d'une compétence juridictionnelle spéciale.

Que la conception dummettienne de la philosophie soit effectivement d'un type tout à fait traditionnel, on s'en rend compte aisément si on la compare, par exemple, à celle de Wittgenstein. Inversement, si on pense, comme Dummett, que l'avenir de la philosophie passe par la construction d'une théorie systématique de la signification, sur la base de laquelle pourront être reconstruites progressivement toutes les autres parties de la philosophie, il est naturel de supposer que c'est au contraire la philosophie de Wittgenstein – qui a combattu vigoureusement l'idée d'une théorie de la signification de cette sorte et semble l'avoir considérée soit comme intrinsèquement impossible soit comme étant de toute façon sans utilité réelle pour la philosophie – qui risque d'être à présent dépassée :

Il reste qu'alors que nous pouvons extraire de son œuvre des conditions que toute théorie de la signification réussie doit satisfaire et des avertissements contre le fait de construire une théorie de cette sorte selon certaines lignes, il ne nous fournit pas une esquisse quelconque de ce à quoi ressemblerait une théorie de la signification correcte, une stratégie ou une ébauche de stratégie quelconques pour en construire une. C'est pourquoi je dis que, si fondamentalement importante qu'elle puisse être, l'œuvre de Wittgenstein ne nous procure pas un *fondement* pour le travail futur dans la philosophie du langage ou dans la philosophie en général. J'ai déjà donné mes raisons de supposer qu'une théorie de la signification systématique doit être possible ; et, même si elle devait s'avérer à la fin ne pas être possible, nous n'avons certainement pas à l'heure qu'il est une vision adéquate de ce qui la rend impossible, et nous apprendrons par conséquent beaucoup de choses qui sont de la plus grande valeur si nous continuons pour le moment dans notre entreprise de construction d'une théorie de cette sorte [46].

Comme on le voit ici tout à fait clairement, Dummett ne semble pas du tout sortir de la perspective fondationnelle la plus classique, qu'il propose simplement d'actualiser et de renouveler, notamment grâce à l'apport révolutionnaire de philosophes comme Frege. Il résulte de cela que, pour tous les philosophes qui ont adopté le point de vue et le mode de raisonnement qui est caractéristique des courants philosophiques qu'on a l'habitude d'appeler « déconstructionnistes », « postmétaphysiques », « postanalytiques » ou « postmodernes » – et qui se font une idée bien différente de la sienne de ce que peut être l'avenir de la philosophie ou de ce à quoi nous devons, en tout cas, nous efforcer de le faire ressembler –, ce n'est pas du côté auquel songe Dummett qu'il faut chercher l'actualité et la nouveauté, mais plutôt de celui de philosophes comme Wittgenstein.

Pour les philosophes comme Rorty, la philosophie analytique, qui tire, selon Dummett, son origine de la révolution qui est supposée avoir été effectué par Frege, n'est pas le genre de nouveauté radicale qu'elle prétend être. Loin de constituer un dépassement du point de vue et de l'âge métaphysiques, elle en constitue, au contraire, une survivance caractéristique et même peut-être la dernière survivance encore active et influente. Aux yeux de Rorty, Wittgenstein, est avec Heidegger et Dewey, l'un des artisans essentiels d'une transformation fondamentale qui est en train de s'effectuer dans notre façon de concevoir la philosophie, et par rapport à laquelle la philosophie analytique représente un point de vue et un stade qui sont tout aussi dépassés que ceux de la phénoménologie husserlienne :

Chacun d'entre eux a essayé, dans ses années de jeunesse, de trouver une nouvelle manière de rendre la philosophie « fondationnelle » – une nouvelle manière de formuler un contexte ultime pour la pensée. Wittgenstein a essayé de construire une nouvelle théorie de la représentation qui n'aurait rien à voir avec le mentalisme ; Heidegger, de construire un nouvel ensemble de catégories philosophiques qui n'auraient rien à voir avec la science, l'épistémologie, ou la recherche cartésienne de la certitude ; et Dewey, de construire une version naturalisée de la vision hégélienne de l'histoire. Chacun des trois en est venu à considérer ses efforts antérieurs comme une façon de se duper soi-même, comme une tentative de préservation d'une certaine conception de la philosophie après que les notions requises pour donner corps à cette conception (les notions de connaissance et d'esprit du XVII^e siècle) ont été écartées. Chacun des trois, dans son œuvre postérieure, a rompu avec la conception kantienne de la philosophie comme fondationnelle, et a passé son temps à nous mettre en garde contre ces mêmes tentations auxquelles il avait lui-même succombé à un moment donné. De ce fait, leur œuvre de la dernière période est thérapeutique plutôt que constructive, édifiante plutôt que systématique, destinée à amener le lecteur à mettre en question les motifs qu'il a lui-même de philosopher plutôt qu'à fournir un nouveau programme philosophique [47].

Le message commun de Wittgenstein, Dewey et Heidegger, est, selon Rorty, historiciste, en un sens qui n'est pas le sens péjoratif usuel :

Chacun des trois nous rappelle que les recherches sur les fondements de la connaissance, de la moralité, du langage, ou de la société peuvent relever simplement de l'apologétique, de tentatives faites pour éterniser un certain jeu de langage, une certaine pratique sociale ou une certaine image de nous-mêmes qui sont ceux d'aujourd'hui [48].

D'autre part, la leçon que nous pouvons tirer de l'œuvre de Wittgenstein et de celle d'un certain nombre d'autres philosophes contemporains comme Quine et Sellars est que :

La notion de la connaissance comme assemblage de représentations exactes est optionnelle ; [...] elle peut être remplacée par une conception pragmatiste de la connaissance qui élimine le contraste des Grecs entre la contemplation et l'action, entre le fait de représenter le monde et le fait de venir à bout des problèmes qu'il nous pose [49].

En d'autres termes, il se pourrait que la « notion de "représentation exacte" soit simplement un compliment automatique et vide que nous discernons aux croyances qui nous aident avec succès à faire ce que nous voulons faire [50] ».

Selon une conception classique de l'histoire de la philosophie, les philosophes sont confrontés à un certain nombre de problèmes permanents qui sont imposés par la nature même des choses, et qui se posent à peu près inévitablement à tout être qui réfléchit. Mais pour les philosophes comme Rorty :

Ce sont des images plutôt que des propositions, des métaphores plutôt que des affirmations, qui déterminent la plupart de nos convictions philosophiques. L'image dont la philosophie traditionnelle est restée prisonnière est celle de l'esprit comme étant un grand miroir, qui contient des représentations diverses – certaines exactes, d'autres non – et susceptibles d'être étudiées par des méthodes non empiriques, pures. Sans la notion de l'esprit comme miroir, la notion de connaissance comme exactitude de la représentation ne se serait pas présentée à l'esprit. Sans cette dernière notion, la stratégie commune à Descartes et à Kant – qui consiste à essayer d'obtenir des représentations plus exactes en inspectant, restaurant et polissant le miroir, pour ainsi dire – n'aurait pas eu de sens. Si l'on n'avait pas eu cette stratégie en tête, les affirmations récentes selon lesquelles la philosophie pourrait consister en l'« analyse conceptuelle » ou l'« analyse phénoménologique » ou l'« explication des significations » ou l'examen de « la logique de notre langage » ou de « la structure de l'activité constituante de la conscience » n'auraient pas eu de sens [51].

Si l'on adopte ce point de vue, les problèmes philosophiques traditionnels apparaissent comme n'ayant généralement rien d'obligatoire. Ils ne sont en réalité, la plupart du temps, que le produit

de certaines manières de parler et de penser que l'on peut faire apparaître comme facultatives, en dépit du fait qu'elles ont été consacrées et transmises par une longue tradition. Il ne sert à rien de réfuter certaines théories philosophiques traditionnelles comme, par exemple, le dualisme cartésien, aussi longtemps que la conception que l'on a de l'esprit, de la pensée ou de la connaissance, reste dominée par des catégories et des modes de pensée qui n'avaient initialement de sens que dans le cadre des doctrines que l'on conteste et qui ne peuvent subsister en dernière analyse indépendamment d'un cadre de ce genre. Comme le constate Rorty, les discussions sur les questions de ce type « commencent habituellement par assumer que tout le monde a toujours su comment diviser le monde entre le mental et le physique – que cette distinction fait partie du sens commun et est intuitive, même si celle qui est faite entre deux espèces de “matériau”, le matériel et l'immatériel, est philosophique et déconcertante [52] ». Qu'une distinction de ce genre, tout comme celle de l'intérieur et de l'extérieur, n'ait rien d'intuitif et d'immédiat et puisse être, en réalité, le résultat d'une invention philosophique relativement récente, c'est une chose qui semble particulièrement difficile à admettre pour le philosophe contemporain, qui continue la plupart du temps à la considérer (plus ou moins) comme allant de soi. Une critique beaucoup plus radicale que les tentatives usuelles de réfutation philosophique est donc indispensable pour faire apparaître la distinction elle-même comme un produit culturel qui n'a rien de nécessaire en soi et dont la genèse peut être retracée. Ce genre de critique relève de ce que Rorty appelle, en utilisant une expression qui est devenue depuis un bon moment déjà à la mode, la « déconstruction » d'une tradition de pensée.

Comme j'ai déjà parlé longuement de ce genre de problème dans d'autres occasions [53], je ne vais pas m'appesantir ici sur la question de savoir si la conception que Rorty a de la nature de la philosophie est réellement aussi wittgensteinienne qu'il le croit. Si je me suis référé à lui, c'est surtout à cause de l'usage qu'il fait, pour sa part, du terme « systématique », qui est encore différent de ceux que nous avons rencontrés jusqu'à présent. Les philosophes systématiques sont, dans son usage du mot, ceux qui continuent à penser et à argumenter dans le cadre d'un langage accepté, et ils s'opposent aux philosophes que l'on peut appeler « édifiants », qui proposent d'essayer plutôt de changer plus ou moins radicalement de langage. Le mot « édification » est utilisé pour caractériser « ce projet de découvrir des manières de parler nouvelles, meilleures, plus intéressantes, plus fécondes ». Comme l'écrit Rorty :

La tentative de nous édifier (nous-mêmes ou d'autres) peut consister en

l'activité herméneutique qui consiste à établir des connexions entre notre propre culture et une culture exotique ou une période historique, ou entre notre propre discipline et une autre discipline qui donne l'impression de poursuivre des buts incommensurables dans un vocabulaire incommensurable. Mais elle peut consister, au lieu de cela, en l'activité « poétique » qui consiste à concevoir de nouveaux objectifs, de nouveaux mots ou de nouvelles disciplines de ce genre, suivie de ce qui constitue en quelque sorte l'inverse de l'herméneutique : l'essai de réinterprétation des contextes familiers qui nous entourent dans les termes non familiers de nos inventions nouvelles. Dans les deux cas, l'activité est (en dépit de la relation étymologique qui existe entre les deux mots) édicatrice sans être constructive – tout au moins si « constructif » signifie le type de coopération dans la réalisation de programmes de recherche, qui a lieu dans le discours normal. Car le discours édicateur est *supposé* être anormal, il est supposé nous faire sortir de notre identité ancienne par le pouvoir de l'étrange, nous aider à devenir des êtres nouveaux [54].

Une des caractéristiques du discours édicateur est la conviction que la recherche de la vérité objective n'est qu'un projet humain parmi d'autres, une façon parmi d'autres qu'a l'homme de s'instruire et de se transformer. De ce point de vue, bien entendu, il n'y a pas de raison de continuer à considérer comme un scandale réel le fait que la philosophie n'ait pas réussi jusqu'à présent à parvenir à des vérités qui puissent être considérées comme objectives et susceptibles de s'imposer à tous ceux qui consentent à prendre connaissance de leur existence. Rorty oppose deux attitudes fondamentalement différentes qu'il appelle respectivement « épistémologique » et « herméneutique », au sens large, à l'égard du langage, de la culture et de la société. *Le point de vue épistémologique* est le point de vue selon lequel il doit exister en permanence une perspective ultime à partir de laquelle les différentes contributions à la recherche, tout au moins sur un sujet donné, deviennent commensurables et évaluables, un fondement commun et une dimension commune qui permettent de réaliser l'accord le plus large possible entre les participants du dialogue culturel et de réduire les désaccords à un minimum inévitable et sans conséquence. *Le point de vue herméneutique* « considère, au contraire, les relations entre les différents discours comme celles de différents fils suivis dans une conversation possible, une conversation qui ne présuppose pas de matrice disciplinaire réunissant les locuteurs, mais où l'espoir d'un accord n'est jamais perdu, tant que la conversation continue. Cet espoir n'est pas l'espoir de la découverte d'un fondement commun qui existe préalablement, mais *simplement* l'espoir d'un accord ou, tout au moins, d'un désaccord excitant et fécond [55] ». Comme l'écrit Rorty, dans une formule frappante : « Pour l'épistémologie, la conversation est une recherche implicite. Pour l'herméneutique, la recherche est une conversation de type courant. [56] » L'idée que l'herméneutique se fait de la culture est celle « d'une

conversation plutôt que d'une structure érigée sur des fondations » et « entrer en conversation avec des étrangers ; c'est, comme acquérir une nouvelle vertu ou un nouveau savoir-faire en imitant des modèles, une question de jronhsiV plutôt que d'episthmh » [57].

À la distinction entre l'orientation épistémologique et l'orientation herméneutique correspond une distinction entre deux catégories de philosophes qui réagissent de façon opposée à la tradition qui a fait de la *connaissance* – la possession de croyances vraies justifiées – une sorte de paradigme de l'activité humaine en fonction duquel doivent être jugées les autres activités intellectuelles et pratiques de l'homme. La majorité des philosophes appartiennent à la catégorie de ceux qui sont appelés les « systématiques », une minorité – dont font partie des auteurs comme Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger ou Dewey – à la catégorie des philosophes que Rorty appelle « édifiants ».

Le point commun de tous les philosophes édifiants est d'abord une suspicion fondamentale à l'égard du projet philosophique lui-même, tel qu'il se présente habituellement. Les philosophes de l'espèce édifiante ne se sentent pas tenus d'adhérer à l'idée que la philosophie s'est faite traditionnellement d'elle-même et d'apporter une contribution qui lui permette de continuer à progresser dans le sens de la réalisation de cette idée. Comme l'écrit Rorty :

Les grands philosophes systématiques sont constructifs et proposent des arguments. Les grands philosophes édifiants sont réactifs et proposent des satires, des parodies, des aphorismes. Ils savent que leur œuvre perd son intérêt lorsque la période contre laquelle ils réagissaient est passée. Ils sont *intentionnellement* périphériques. Les grands philosophes systématiques, comme les grands savants, construisent pour l'éternité. Les grands philosophes édifiants détruisent pour les besoins de leur propre génération. Les philosophes systématiques veulent mettre leur matière sur la voie sûre d'une science. Les philosophes édifiants veulent garder l'espace ouvert pour le sens de l'émerveillement que les poètes peuvent quelquefois provoquer – l'émerveillement qu'il y ait quelque chose de nouveau sous le soleil, quelque chose qui n'est pas une représentation adéquate de ce qui était déjà là, quelque chose qui (tout au moins pour le moment) ne peut pas être expliqué et peut uniquement être décrit [58].

Ce n'est évidemment pas par hasard que les philosophes édifiants sont appelés de ce nom. Ce sont des philosophes qui cherchent effectivement à nous édifier bien plus qu'à nous convaincre. Selon Rorty, les philosophes édifiants n'ont pas d'arguments véritables, au sens classique du terme, pour justifier les conceptions révolutionnaires qu'ils proposent. En tout cas, « ils refusent de se présenter comme ayant découvert quelque vérité objective que ce soit (concernant, par exemple, ce qu'est la philosophie) [59] ». C'est un aspect du problème qui est important. Les philosophes édifiants ne prétendent pas savoir

ce qu'est et ce que n'est pas la philosophie, et ils se méfient particulièrement des auteurs qui prétendent que la philosophie a pris conscience à un moment donné de ce qu'elle est réellement et de la façon dont elle doit s'y prendre pour réussir enfin à résoudre ses problèmes. Un philosophe édifiant, s'il est tout à fait édifiant, ne se lancera pas dans une tentative de réponse à la question, caractéristique de l'approche systématique, « Qu'est-ce que la philosophie ? »

Après avoir dit cela, il reste encore à souligner que Rorty ne suggère en aucune façon que la philosophie pourrait, à partir d'un certain moment, ne plus comporter que des philosophes édifiants. Car les philosophes édifiants ont un besoin essentiel, pour exister, qu'il y ait des conceptions et des pratiques de la philosophie qui sont de l'espèce systématique. C'est ce qui fait que l'opposition des penseurs systématiques et des penseurs édifiants pourrait, après tout, donner l'impression de n'exprimer en fin de compte rien de plus que l'idée d'une dialectique nécessaire de la tradition et de l'innovation ou, dans le langage de Rorty, de la normalité et de l'anormalité, dans laquelle la prédominance systématique du deuxième élément serait, en fin de compte, aussi fatale au progrès que celle de l'autre. Comme l'admet explicitement Rorty, même le révolutionnaire et le prophète ont dû recevoir initialement une formation en conformité avec la culture et la tradition qu'ils rejettent : le discours anormal « est toujours parasitaire par rapport au discours normal, [...] la possibilité de l'herméneutique est toujours parasitaire par rapport à la possibilité (et peut-être à la réalité) de l'épistémologie et [...] l'édification utilise toujours des matériaux fournis par la culture du moment. Essayer de pratiquer le discours anormal *de novo*, sans être capable de reconnaître notre propre anormalité, est de la folie, au sens le plus littéral et le plus terrible. [...] Adopter l'attitude "existentialiste" à l'égard de l'objectivité et de la rationalité, telle qu'on la trouve à la fois chez Sartre, Heidegger et Gadamer, n'a de sens que si nous le faisons en prenant consciemment nos distances par rapport à une norme bien comprise[60] ». En d'autres termes, le discours anormal authentique implique une compréhension quasi-herméneutique de la tradition et de la culture auxquelles on essaie de se soustraire et des motivations auxquelles obéit le discours normal qu'il conteste.

Je vais à présent laisser de côté Rorty et les philosophes de l'espèce qu'il appelle « herméneutique » pour m'intéresser à nouveau à des philosophes de l'espèce la plus systématique qui soit, comme Vuillemin. Si je vous ai parlé un peu longuement de Rorty, ce n'est pas, vous vous en doutez, parce que je suis spécialement séduit par ce qu'il propose, mais plutôt parce qu'il représente peut-être à l'état le

plus pur le genre de chose à quoi Vuillemin s'opposait le plus fortement dans la philosophie contemporaine et dans le genre de faits accomplis historiques et d'évidences supposées sur lequel elle s'appuie la plupart du temps.

Cours 3. Misère de l'éclectisme : est-il possible de réconcilier entre eux les systèmes philosophiques rivaux ?

Il va sans dire que le genre d'agnosticisme, d'indifférentisme ou de scepticisme dont la science fait preuve la plupart du temps à l'égard des questions ontologiques et que j'ai évoqué au début n'était pas encore de mise à l'époque des origines, telle que la décrit Vuillemin. L'importance et l'urgence des questions ontologiques étaient ressenties avec acuité et, comme il le souligne, la recherche philosophique concernant la nature des objets ne s'est pas limitée aux objets mathématiques et aux objets dont il est question dans les systèmes axiomatiques en général. Elle a pris à peu près immédiatement la forme d'une interrogation tout à fait générale sur ce qui est, par opposition à ce qui simplement apparaît, et sur la façon dont la totalité de ce qui est peut, conformément aux principes de la méthode axiomatique, être reconstruit à partir d'un petit nombre d'éléments primitifs. Si l'on devait par conséquent caractériser la philosophie par la référence à une question fondamentale, ce serait celle de la distinction entre la réalité et l'apparence. Et comme il y a, pour des raisons qui ne sont pas accidentelles mais intrinsèques, plusieurs façons possibles, fondamentalement différentes et incompatibles entre elles, de tracer la ligne de démarcation entre la réalité et l'apparence, cela permet de comprendre pourquoi la philosophie s'est toujours présentée jusqu'à présent sous la forme d'une pluralité irréductible de systèmes que l'histoire n'est jamais parvenue à départager.

Vuillemin résume de la manière suivante les analogies et les différences qui existent entre la philosophie et l'axiomatique :

La philosophie résulte de la réorganisation des deux dimensions des signes mythiques. L'histoire mythique cède la place à la recherche de principes vrais selon les critères de la méthode axiomatique. Cela a été la première pertinence, la pertinence fondationnelle, de l'axiomatique pour la philosophie. En même temps, cependant, la philosophie entend réformer et restaurer l'ontologie mythique écartée par l'axiomatique. Une ontologie déterminée prend la place de la référence équivoque à la réalité. La deuxième connexion de l'axiomatique avec la philosophie s'effectue par l'intermédiaire de la démonstration. Mais l'exigence de consistance, qu'aucune considération matérielle ne vient entraver dans la méthode axiomatique, doit, en philosophie, s'accommoder avec l'ontologie. Entre des principes évidents également recommandés par le sens commun mais

mutuellement inconsistants, un choix est imposé à la philosophie, qui explique ses divisions. Finalement, la philosophie est comme l'axiomatique en ce que toutes les deux cherchent la vérité. Mais, à la différence de la vérité scientifique, sa considération de l'ontologie amène la philosophie à généraliser une opposition qui est seulement d'une importance locale et mineure dans la science. Des systèmes philosophiques rivaux luttent pour des frontières reconnues, sinon fixées, entre apparence et réalité [61].

Nous avons ainsi obtenu la réponse cherchée à la question de savoir pourquoi le pluralisme philosophique est fondamental et semble à ce point impossible à éliminer.

Telle qu'elle est appliquée à l'ontologie, l'axiomatique produit inévitablement le pluralisme et le désaccord. De fait, la raison philosophique est née et vit dans la contestation [62].

Et nous avons également obtenu, bien entendu, la réponse à la question du genre de systématisme particulière qu'a revêtu à partir de ce moment-là et conservé par la suite le projet philosophique.

Il est nécessaire que la réalité soit analysée en un petit nombre de concepts et de principes qui seront pris comme prémisses, et il est suffisant qu'à partir de ces prémisses on puisse déduire des résultats qui, quand on les compare avec la façon dont la réalité nous apparaît, ou bien ne sont pas déformés, ou bien obéissent à une règle de déformation reçue. Comme tous les systèmes axiomatiques ont en commun l'appareil déductif qui est appelé la logique formelle, nous pouvons définir le système de signes qui est particulier à la philosophie comme une ontologie soumise à la logique. Cela étant, il n'est pas étonnant que les parties premières de la logique – la syllogistique et la logique propositionnelle – aient trouvé leur expression scientifique à l'intérieur des philosophies grecques. En outre, les deux dimensions qui sont attribuées à la philosophie comme combinaison présumée cohérente de signes ontologiquement interprétés, expliquent pourquoi chaque philosophie libre a la forme d'un système rationnel. Puisque la logique s'applique à l'ontologie, la philosophie est systématique de la même façon que les systèmes axiomatiques matériels le sont. De plus, un ensemble quelconque de prémisses qui contient une ontologie continue à embrasser le tout de la réalité, et la philosophie peut être dite être systématique dans un second sens, qui rappelle et métamorphose l'universalité du mythe [63].

Mais il y a, comme je l'ai dit, des objections possibles à l'idée du caractère nécessairement systématique de toute philosophie. Certains objecteurs sont même allés jusqu'à nier qu'une philosophie doive s'efforcer d'être consistante. Vuillemin ne s'attarde pas longuement sur ce type d'objection, qui lui semble difficile à prendre réellement au sérieux dans la mesure où il repose essentiellement sur une confusion entre la contradiction logique proprement dite et l'opposition ou le conflit factuels. Mais il y a également des objections qui peuvent être formulées contre la systématisation au deuxième sens et qui

demandent à être considérées d'un peu plus près. Il y a, en particulier, des gens qui sont opposés, en philosophie, à l'idée du système sous toutes ses formes, notamment parce qu'ils pensent que le traitement systématique est par essence dogmatique et impose artificiellement à la réalité aussi bien une unité que des divisions qu'elle ne possède pas réellement. Vuillemin n'est pas convaincu, cependant, que leur position soit réellement tenable.

Indépendamment de leur préférence stylistique pour les aphorismes, ils critiquent les systèmes pour leur caractère prédéterminé de divisions conceptuelles et ayant la nature de lois qui, selon leur conception, sont inaptes à rendre compte des situations plus relâchées de la vie, mieux décrites par des concepts de ressemblance de famille ou par des jeux de langage. Les systèmes de concepts et de lois, disent-ils, sont des idéalizations que l'analyse philosophique doit rompre pour découvrir la manière dont elles distordent les données, telles qu'elles se présentent dans notre expérience présystématique immédiate. Néanmoins, une fois que la conscience phénoménologique, la vie, l'existence et les jeux de langage sont entrés dans la philosophie comme ses vrais principes, ils s'acquittent nécessairement des devoirs systématiques ordinaires, puisqu'on doit montrer qu'ils suffisent pour produire ce qui, dans le monde, est reconnu comme la réalité authentique et pour éliminer par l'explication (*explain away*) les constructions intellectuelles qui ont été traditionnellement prises à tort pour la philosophie. Les systèmes philosophiques ouverts, procédant par fragments, rudimentaires, sont encore des systèmes dans les deux sens que nous avons donnés au mot [64].

L'existence d'une pluralité apparemment irréductible de réponses aux questions philosophiques, qui peut être, et est souvent, comprise comme équivalant à une absence pure et simple de réponse, n'est pas toujours perçue comme constituant, justement, un problème et une objection décisive qui peut être formulée contre la philosophie elle-même. Elle ne l'est pas, par exemple, par les philosophes qui ont tendance à concevoir le travail de la philosophie plus ou moins sur le modèle de la création artistique ou qui pensent que la tâche de la philosophie consiste à créer des concepts, et non à démontrer ou à établir par une méthode quelconque la vérité de certaines propositions, qualifiées de « philosophiques ». Le pluralisme pourrait être un problème s'il s'agissait pour l'essentiel, en philosophie, de décrire ou d'expliquer quelque chose, mais pas s'il s'agit avant tout d'inventer ou de créer. En revanche, la question ne peut pas manquer de se poser pour tous ceux qui demandent à la philosophie d'essayer de s'inspirer du modèle de la science et rêvent de la voir ressembler enfin à une science authentique, ce qui impliquerait, de toute évidence, qu'elle devienne enfin capable de décider au moins certaines des questions qu'elle pose. Et c'est un problème qui, du point de vue historique, a été posé de façon récurrente par des philosophes qui, à

chaque fois, pensaient avoir trouvé enfin le moyen de faire sortir leur discipline d'une situation considérée comme problématique et même, pour tout dire, inacceptable et désastreuse. Kant, dans la préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*, observe que l'indifférence qui se manifeste chez ses contemporains, et en particulier chez les scientifiques, à l'égard de la philosophie « n'est évidemment pas l'effet de la légèreté, mais celui du jugement mûr d'un siècle qui ne veut pas se laisser bercer plus longtemps par une apparence de savoir [65] ». Et il est convaincu, pour sa part, d'avoir réussi, en choisissant de la soumettre d'abord au tribunal de la critique, à transformer la philosophie en une forme de savoir dont la respectabilité n'a plus rien à envier à celle des sciences.

L'existence d'une pluralité de systèmes qui se contredisent entre eux amène inévitablement à se poser la question de savoir si la notion de vérité, en tout cas la notion usuelle de vérité, est réellement applicable au cas de la philosophie ou s'il ne vaudrait pas mieux, tout compte fait, renoncer purement et simplement à l'utiliser. C'est évidemment un point crucial, dont nous aurons l'occasion de reparler en examinant les réponses, souvent peu claires et généralement peu satisfaisantes, qui ont été données à cette interrogation. Vuillemin explique, dans *What are Philosophical Systems ?*, que :

Finally, quand dans le dernier chapitre j'en arrive à la question de la vérité philosophique, je fais faux bond à mes compagnons philosophes et leur laisse le soin d'aller plus loin que je ne le fais. Alors qu'ils argumentent en faveur d'un schéma unique de vérité philosophique, je me contente de dire ce que sont toutes ces possibilités de vérité. [...] Pour ce qui est de la vérité philosophique, il est clair que, si ma prudence est justifiée, la pluralité des philosophies rend le concept de vérité philosophique inadéquat et inapproprié, tout au moins si le mot *vérité* est utilisé dans son sens ordinaire. Je n'ai, cependant, pas réglé cette question fondamentale ; je ne l'ai même pas explicitement soulevée. En fin de compte, je n'ai rien d'autre à offrir à mon lecteur qu'une prudence pleine de risques et de points d'interrogation supplémentaires [66].

Je vais laisser de côté pour le moment cette question, effectivement fondamentale. Je me contenterai de remarquer que, quoi que l'on ait pu dire et répéter sur ce point, même si l'on était d'accord pour admettre qu'il n'existe aucun exemple de proposition philosophique qui mérite indiscutablement d'être considérée comme vraie, il n'en résulterait pas encore que nous n'avons pas d'idée réelle de ce en quoi pourrait consister, pour une proposition philosophique, le fait d'être vraie, autrement dit, de ce que peut être la vérité philosophique, si elle existe. On peut, me semble-t-il, appliquer à ce cas particulier exactement le même genre de raisonnement que Bertrand Russell a utilisé dans sa critique de la conception de la vérité

défendue par William James :

Les catégories du sens commun, comme il le montre, et comme chacun peut en convenir, récapitulent les découvertes de nos lointains ancêtres ; mais ces découvertes ne peuvent être considérées comme définitives, car la science, et plus encore la philosophie, considèrent que les notions du sens commun sont inadéquates à bien des égards. James soutient que le sens commun, la science et la philosophie sont tous insuffisamment vrais sous quelque rapport ; et cela aussi nous pouvons l'admettre. Mais, toujours selon lui, « il est évident que le conflit de ces systèmes si radicalement différents nous oblige à reconsidérer l'idée même de la vérité, car pour l'heure nous n'avons aucune notion précise de ce que ce mot peut bien signifier [67] ». Ici, je pense que nous avons affaire à un simple *non sequitur*. Une tarte aux prunes, une tarte aux pommes et une tarte aux groseilles peuvent avoir en commun de ne pas être assez sucrées ; mais cela nous oblige-t-il à mettre en cause l'idée même de douceur, ou à montrer que nous n'avons aucune notion précise de ce que le mot « sucré » peut signifier ? Il me semble, au contraire, que si nous nous apercevons qu'elles ne sont pas suffisamment sucrées, c'est que nous savons ce qu'est la « douceur », et la même chose vaut certainement pour la vérité. Mais je ne formule cette remarque qu'en passant [68]. »

Comme je l'ai dit, on peut penser aussi que le fait que l'on hésite fortement à qualifier de vrais les systèmes philosophiques ou qu'on les considère, dans le meilleur des cas, comme insuffisamment vrais n'implique pas forcément que l'on ne sache pas ce que l'on veut dire au juste quand on parle de vérité et de fausseté à leur sujet.

Pour sortir du domaine des références imposées et des écrits canoniques sur la question qui nous intéresse, je vais me permettre de vous parler un peu d'un auteur aujourd'hui à peu près oublié, qui a été considéré, en son temps, comme un des esprits les plus brillants de sa génération et notamment un des plus illustres représentants de l'école éclectique en philosophie. Il s'agit de Théodore Jouffroy, qui est né en 1796 au hameau des Pontets, près de Mouthe, dans les environs de Pontarlier, et mort à Paris en 1842. Il a occupé, entre autres positions, celle de professeur au Collège de France de 1832 à 1837. Il a également siégé à la Chambre des Députés à partir de 1831 ; mais sa carrière politique a été au total plutôt discrète. Jouffroy s'est illustré notamment par la publication, en 1823, d'un article intitulé « Comment les dogmes finissent » qui a eu un retentissement considérable et qui présente, encore aujourd'hui, un intérêt incontestable. Sainte-Beuve, dans un article paru en 1833 dans la *Revue des deux Mondes* et consacré essentiellement à Jouffroy, parle, à propos de « Comment les dogmes finissent », de « ce manifeste le plus explicite et le plus général assurément qui ait formulé les espérances de la jeune élite persécutée ».

Il faut dire que Jouffroy appartient à une génération qui est née

pendant ou immédiatement après la Révolution et qui a expérimenté successivement, dans sa jeunesse, la répression exercée contre les idées libérales et, dans son âge mûr, les satisfactions mêlées de déceptions que procurent l'accès aux honneurs et l'exercice du pouvoir. Je me contenterai, sur ce point, de citer le début de l'article de Sainte-Beuve : « Il y a une génération qui, née tout à la fin du dernier siècle, encore enfant ou trop jeune sous l'Empire, s'est émancipée et a pris la robe virile au milieu des orages de 1814-1815. Cette génération dont l'âge actuel est environ quarante ans, et dont la presque totalité lutta, sous la Restauration, contre l'Ancien régime politique et religieux, occupe aujourd'hui les affaires, les chambres, les académies, les sommités du pouvoir ou de la science. La révolution de 1830, à laquelle cette génération avait tant poussé par sa lutte des quinze années, s'est faite en grande partie pour elle, et a été le signal de son avènement. [69] »

Jouffroy, qui a été un élève et un contemporain de Victor Cousin (né en 1792 et mort en 1867), m'intéresse ici parce qu'il appartient à une génération de philosophes qui ressentent avec une acuité particulière le problème posé par l'existence d'une pluralité apparemment irréductible de systèmes philosophiques inconciliables, et qui, ne croyant pas à la possibilité que la supériorité de l'un d'entre eux sur tous les autres finisse par être établie un jour de façon indiscutable, ont tendance à chercher la solution dans une démarche philosophique qui consiste à essayer de ne retenir, dans chaque système, que la part de vérité qu'il comporte, en oubliant le reste. Aucun système philosophique n'est complètement vrai ; mais aucun, heureusement, n'est non plus complètement faux. La vérité, s'il y en a une, ne peut résider que dans le tout.

C'est une position dont j'ai déjà indiqué qu'elle est récusée dans son principe par Vuillemin, pour qui il vaut mieux, à tout prendre, admettre qu'il n'y a pas de vérité en philosophie que d'essayer de se convaincre qu'il est possible de trouver la vérité dans une sorte de synthèse réalisée entre des options inconciliables :

Le chroniqueur que passionnent les rencontres singulières entre idées, les péripéties, les filiations inattendues ou ordinaires, rencontrera inmanquablement ces formations [les formations hybrides ou composites] de préférence aux systèmes philosophiques exclusifs et purs. Mais l'historien sait d'instinct que l'ennemi de la philosophie ce n'est pas tant la sophistique, qui défie la raison, que l'éclectisme, qui l'endort. Et, en effet, tout en mimant le langage de la philosophie, l'éclectisme contredit à ses trois caractères essentiels. Il s'oppose à l'épanouissement de l'esprit systématique en multipliant les êtres et en brisant l'unité de style. Il s'oppose à la clarté de l'articulation logique en superposant des principes incommensurables et le gain de richesse est apparent, puisque les marques qui feraient présumer la cohérence font défaut. Il s'oppose enfin à la

discipline à laquelle le philosophe se soumet quand il veut mesurer comment et jusqu'où son système lui permet de reconstruire et de simuler les phénomènes. Car comment saurait-on délimiter ce qu'on peut sauver quand les moyens analytiques pour ce faire n'ont pas été exactement définis ? Kant, dont la morale récuse l'hédonisme, est donc fondé à louer Épicure. Ce dernier considérerait le plaisir qui accompagne la vertu comme identique avec les plaisirs les plus grossiers des sens et pouvait ainsi apprécier ce que peut et ce que ne peut pas un homme qui s'est donné la recherche du plaisir pour maxime de sa volonté. À l'opposé, les principes contradictoires qui forment les systèmes composites où l'on ajoute aux plaisirs des sens les raffinements d'une prétendue faculté supérieure de désirer, n'expriment que la mauvaise foi et la frivolité de ceux qui cherchent le salut dans l'ignorance [70].

Mais ce n'est pas à cet aspect du problème, je veux dire à ce que les penseurs comme Jouffroy proposent de faire pour surmonter le pluralisme et la division, mais plutôt à la description qu'ils donnent de la situation préoccupante qui semble en résulter pour la philosophie, que je veux m'intéresser pour le moment. Dans un texte posthume, intitulé « De l'organisation des sciences philosophiques », qui a été publié en 1842, Jouffroy parle de la philosophie comme de « cette science si illustre dans l'histoire de l'humanité, et dont la destinée semble avoir été depuis deux mille ans d'attirer et de fatiguer par un charme et une difficulté également invincibles les plus grands esprits qui aient honoré, qui honorent l'espèce humaine [71] ». C'est une façon de constater que la philosophie jouit d'une considération particulière qui ne semble cependant pas être justifiée, ni même simplement avoir besoin d'être justifiée, par des résultats précis. Il y a en effet, explique Jouffroy, « deux faits qui frappent tous les esprits dans le spectacle de la philosophie et qui dominent toute son histoire : d'une part, à toutes ses grandes époques, à toutes les époques lucides des annales de l'humanité, le privilège étonnant qu'elle a d'occuper et d'absorber les plus hautes et les plus fermes intelligences, de l'autre, malgré les travaux et les efforts de ces hautes intelligences, le malheur non moins extraordinaire, qui consiste dans le fait qu'elle n'est jamais parvenue à résoudre aucune des questions qu'elle se pose [72] ». Assurément, remarque l'auteur, de nouvelles questions ont été ajoutées à celles que la philosophie agitait à son berceau, et le nombre des questions philosophiques a varié selon les époques. Mais, constate-t-il, « les nouvelles venues n'ont pas eu une meilleure fortune que les anciennes. En entrant dans le domaine de la philosophie, elles ont semblé revêtir la propriété commune de tous les problèmes qu'il embrasse, celle de devenir invulnérables aux efforts de l'intelligence, et à jamais insolubles pour elle [73] ». Jouffroy ne dit pas, il est vrai, qu'elles ont revêtu effectivement la propriété de devenir définitivement insolubles ; il dit seulement que c'est ce qu'elles ont semblé faire.

En 1824, dans un article intitulé « De la philosophie et du sens commun », il avait décrit de la manière suivante le retour incessant des mêmes problèmes et des mêmes solutions à quoi semble se résumer l'histoire de la philosophie :

L'histoire de la philosophie présente un singulier spectacle : un certain nombre de problèmes se reproduisent à toutes les époques ; chacun de ces problèmes inspire un certain nombre de solutions, toujours les mêmes ; les philosophes se les partagent ; la discussion s'établit ; toutes les opinions sont attaquées et défendues avec la même apparence de vérité ; l'humanité écoute, n'adopte l'avis de personne, mais garde le sien, qui est ce qu'on appelle le *sens commun*. Ainsi, pour citer des exemples, toutes les époques philosophiques ont ramené sur la scène l'opposition du matérialisme et du spiritualisme, celle du stoïcisme et de l'épicurisme en morale ; aucune de ces doctrines n'a prévalu de manière durable ; aucune n'a péri ; toutes ont trouvé des partisans illustres et de bonne foi ; toutes ont exercé à peu près la même influence ; mais en définitive le genre humain, témoin de leurs débats, n'est devenu ni matérialiste, ni spiritualiste, ni stoïcien, ni épicurien ; il est demeuré ce qu'il était avant la philosophie, croyant tout à la fois à la matière et à l'esprit, respectant le devoir et poursuivant le bonheur tout ensemble [74].

Une cinquantaine d'années plus tard, en 1885, Renouvier, dans son *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, commence par remarquer que rien n'a changé sur ce point et que les positions philosophiques les plus antithétiques continuent à s'affronter avec la même violence sur toutes les questions importantes. Et il en profite pour formuler une critique particulièrement sévère et même assez féroce non seulement de l'éclecticisme, mais également du hégélianisme, qu'il considère d'ailleurs comme une version simplement plus théorique et plus savante de l'éclectisme. S'il y a un philosophe que Vuillemin n'aurait pas pu accuser de ne pas prendre suffisamment au sérieux la réalité du pluralisme, de la contradiction et de la contestation en philosophie, c'est bien Renouvier ; mais, autant que je puisse m'en rendre compte, il n'est pas mentionné dans ses travaux sur la classification des systèmes philosophiques et il ne semble pas faire partie des auteurs auxquels il s'est intéressé.

Renouvier utilise, en fait, à peu près les mêmes termes que Vuillemin pour juger l'illusion philosophique par excellence que constitue, à ses yeux, l'éclecticisme. Il estime que les tentatives de conciliation universelle portent atteinte à la fois à la logique, en l'occurrence au principe de contradiction, et à une exigence qui est de nature morale :

L'opposition est *morale*, parce que l'éclectisme dogmatique et transcendant de Hegel, et l'éclectisme incertain et terre à terre de V. Cousin, exemptent le penseur de la tâche et de l'effort des affirmations robustes et des franches négations correspondantes, qui procèdent toujours d'un principe

moral bien ou mal dirigé. La pensée des endormeurs philosophiques est que la dispute n'a pas une raison d'être et de durer profonde, dans la nature du problème posé à l'homme, et des ressources qu'il trouve pour en essayer en son esprit les solutions ; qu'elle doit naturellement s'épuiser ; qu'à force de s'expliquer on finira par tomber d'accord, et même qu'au fond, sans le savoir, on a toujours été uni en une certaine synthèse d'idées qu'il ne s'agirait que de construire. Je soutiens, au contraire, la thèse logique et le fait historique de l'existence des contradictions irréductibles entre des affirmations absolues, et qui se maintiennent sans défaillance, sur les points principaux et caractéristiques des doctrines rivales de tous les temps [75].

En ce qui concerne Victor Cousin, Renouvier ne fait preuve, comme je l'ai dit, d'aucun ménagement. Un des reproches majeurs qu'il adresse à sa version de l'éclecticisme est de remplacer finalement, en philosophie, les critères d'appréciation logiques par des critères essentiellement esthétiques. Ce qui compte n'est pas de savoir si ce qui est dit est vrai, mais seulement si c'est suffisamment beau :

Comme il était admis que nul système ne devait prétendre posséder l'entière vérité, et qu'ils devaient tous être tenus en échec les uns par les autres, et déboutés du droit de faire passer aucune des propositions qui sont leur raison de se produire, on se trouvait dans l'impuissance de prendre réellement parti sur les fondamentales thèses contradictoires où le faux ne peut se trouver d'un côté que le vrai ne se trouve de l'autre. Le sentiment du beau arrivait ainsi à prendre la place des inaltérables jugements logiques, dans l'attitude à prendre vis-à-vis des doctrines imposantes auxquelles on accordait toujours une « part de vérité », avec une « part d'erreur », dont on avait à la dégager au moyen d'on ne sait quel procédé. C'est ainsi, par exemple, qu'on témoignait une vive admiration pour l'*Éthique* de Spinoza, sans le moins du monde répudier les principes d'autres philosophies qui avaient traité cet ouvrage d'absurde autant qu'abominable. On ne craignait pas de dire, étrange formule ! qu'il fallait « se défier de la logique », et on ne s'apercevait pas que, *logiquement*, cela signifiait, ou que tous les principes doivent passer pour suspects, ou que, de principes vrais, il peut arriver qu'on tire des conséquences fausses ! V. Cousin avait dit, une fois, parlant du système de Schelling : « ce système est le vrai » ; puis il se défendait de « panthéisme », en prétendant qu'il fallait distinguer Dieu et le monde en les unissant, et non pas les confondre, comme le faisaient, suivant lui, les panthéistes. C'était ne rien définir, et ne point répondre aux vraies questions dont la décision seule, par oui ou par non, permet de juger ce qu'on entend par l'union de Dieu et du monde. Plus tard, ce philosophe trouva bon de professer nettement le théisme, et prit pour les représentants principaux de cette doctrine Descartes et Leibniz ; mais il laissa de côté tout ce qui fait la force et l'originalité des conceptions de ces maîtres. L'éclectisme avait cette habitude, partout où il s'appliquait, de couper les nerfs des systèmes et de les concilier en en extrayant des propositions banales [76].

Renouvier cite à un moment donné un extrait des dernières paroles que Victor Cousin a prononcées à la Sorbonne, dont on peut dire qu'il

constitue un véritable morceau d'anthologie :

La philosophie n'est pas telle et telle école, mais le fonds commun et pour ainsi dire l'âme de toutes les écoles. Elle est distincte de tous les systèmes, mais elle est mêlée à chacun d'entre eux, car elle ne se manifeste, elle ne se développe, elle n'avance que par eux ; *son unité est leur variété même*, si discordante en apparence, en réalité si profondément harmonique ; son progrès et sa gloire, c'est leur perfectionnement réciproque par leur lutte pacifique. [...] Ce que je professe avant tout, ce n'est pas telle ou telle philosophie, mais *la philosophie elle-même* ; ce n'est pas l'attachement à tel système, mais l'esprit philosophique supérieur à tous les systèmes. La vraie science de l'histoire de la philosophie n'est pas la haine mais l'amour ; et la mission de la critique n'est pas seulement de signaler les extravagances de la raison humaine, mais de démêler et de dégager du milieu de ces erreurs les vérités qui peuvent et doivent y être mêlées, et par là de relever la raison humaine à ses propres yeux, d'absoudre la philosophie dans le passé, de l'enhardir et de l'éclairer dans l'avenir [77] .

Il est, comme vous le savez sans doute, de bon ton dans le milieu philosophique de ne parler jamais de Victor Cousin que de façon ironique et avec un certain mépris. Mais je dois vous avouer que ce qu'il dit, dans le passage que je viens de citer, ne me semble, à tout prendre, pas tellement plus ridicule que le genre de discours apologétique plus ou moins rituel que l'on peut être sûr de réentendre à peu près chaque fois que la position de la philosophie dans la société ou sa place dans l'enseignement semblent, à tort ou à raison, menacées. On y explique généralement, entre autres choses, que la philosophie est cette réalité à peu près indéfinissable qui se manifeste dans des expressions historiques qui sont toutes également admirables, mais se situe en même temps au-delà de chacune d'entre elles ; et on essaie de présenter comme une caractéristique éminemment positive et comme étant justement ce qu'il y a de plus philosophique et de plus précieux en elle le fait qu'elle pose des questions cruciales, mais ne parvient jamais, pour aucune d'entre elles, à imposer une réponse déterminée. Ce qui choque Renouvier est le fait que l'on puisse vouer une admiration égale à des constructions intellectuelles qui sont, les unes par rapport aux autres, dans une relation logique telle que l'une ne peut être vraie que si les autres sont fausses ; et il ne croit pas, même si c'est ce que font la plupart du temps les philosophes, que l'on puisse faire comme si le fait que les philosophies prétendent non seulement à la vérité, mais encore à la vérité absolue, et en même temps se contredisent les unes les autres, ne constituait pas un problème réel.

Si on continue à croire que le qualificatif « vrai », au sens usuel du terme ou dans un sens suffisamment proche de lui, doit pouvoir s'appliquer aux assertions et aux théories philosophiques elles-mêmes, ce que, comme on l'a vu, Vuillemin renonce pour sa part à affirmer, la

différence avec Victor Cousin n'est probablement pas que l'on dispose de réponses tellement meilleures que la sienne à cette difficulté, mais plutôt que l'on préfère généralement l'ignorer prudemment. Comme vous l'avez sans doute déjà remarqué, il s'agit d'un problème qui peut être considéré justement comme typiquement philosophique, au sens de Vuillemin. Renoncer à considérer les propositions philosophiques comme susceptibles d'être vraies ou fausses oblige à sacrifier une certaine évidence ; mais continuer à utiliser à leur sujet des notions comme celles de vérité et de fausseté pourrait impliquer également des sacrifices importants, y compris, à la limite, celui du principe de contradiction lui-même. Là encore, probablement, il faut choisir.

En ce qui concerne la façon dont Victor Cousin s'exprime dans la profession de foi que j'ai citée, Renouvier constate qu'elle combine deux formes de l'éclectisme, qu'elle juxtapose sans les articuler et qu'il appelle « la forme d'esprit hégélien, et la forme empirique à la portée des plus vulgaires auditeurs ».

Dans les dernières phrases de ce petit morceau, il n'est évidemment question, pour le philosophe, que de procéder à un triage. Mais dans le solennel verbiage des premières phrases, si l'on peut démêler et extraire quelque idée précise, c'est celle-ci : que les contradictions *des philosophies* ne signifient rien par elles-mêmes, ne se rapportent pas à des propositions dont les unes sont nécessairement fausses, si les autres sont vraies, et réciproquement, en sorte que le philosophe est mis en demeure d'opter entre elles ; mais que ces propositions contradictoires elles-mêmes doivent être considérées comme les éléments de *la Philosophie, dont leur variété est l'unité*. En ce cas, il s'agit de construire la vaste synthèse des discordances qui forment le tout si profondément harmonique ; et la sophistique dogmatique de Hegel se présente avec cette œuvre accomplie. Ou, si l'on n'a pas tout le courage qu'il faut pour embrasser cette dernière, on peut encore parler, comme V. Cousin, d'un « esprit philosophique supérieur à tous les systèmes » ; se désintéresser de la nécessité logique de se prononcer, dès maintenant, entre des doctrines inconciliables ; espérer dans l'avenir pour les réduire à l'unité, et remplacer en attendant la philosophie par une espèce de philo-philosophie [78].

La dernière remarque me semble s'appliquer tout à fait à ce que j'ai appelé le « discours apologétique plus ou moins rituel » qui est censé avoir pour but de défendre la philosophie contre ses critiques et ses ennemis. À bien des égards, la philosophie y est remplacée, en réalité, par une sorte de philo-philosophie. Ce qui est proposé n'est pas un plaidoyer rationnel en faveur de la philosophie, mais plutôt une incitation à l'amour de la philosophie et une condamnation plus ou moins morale d'une « haine de la philosophie » supposée, qui est considérée en fin de compte comme la seule explication possible des réticences et des résistances auxquelles se heurtent les activités et les productions des philosophes.

Tout au début du livre dont je suis en train de vous parler, Renouvier s'attaque ouvertement au modèle hégélien du progrès de la philosophie par dépassement et intégration, qui est, selon lui, manifestement réfuté, du point de vue factuel, par l'existence, aujourd'hui comme hier, d'une pluralité de systèmes philosophiques qui sont réellement incompatibles entre eux et qu'aucune construction synthétique d'aucune sorte ne peut espérer réussir à réconcilier et à réunir.

La philosophie, si l'on en croyait Hegel, serait un tout organique se développant selon des lois nécessaires. Elle aurait un contenu réel, toujours le même, formé d'une seule et même vérité, qui seulement traverserait des phases diverses pour arriver à une expression définitive. Les systèmes ont la prétention de représenter l'idée entière de la philosophie, mais ils n'en seraient en ce cas que des parties ou des degrés, des moments, des déterminations soumises à une succession logique ; ils seraient nécessaires, chacun à la place qu'il occupe dans l'ensemble, et même aucun d'entre eux n'aurait vraiment péri, car après avoir figuré en leur temps et à leur rang dans cette espèce de *découverte progressive de la pensée par elle-même*, qui est l'histoire de la philosophie, ils subsisteraient fixés à jamais dans la philosophie accomplie qui les absorbe et représente le résultat définitif de leurs productions et destructions mutuelles, semblable à une plante dont le fruit est à la fois la vie et la mort de tous les organes végétaux qui l'ont formé. Ce *système absolu* ne pouvait être, on le comprend, que celui de l'auteur lui-même [79].

Or, en plus du fait que le système hégélien revendique un privilège injustifié, qu'aucun souci de conciliation et de synthèse ne peut contraindre à lui accorder, on peut constater que l'histoire de la philosophie ne confirme en aucune façon l'idée que l'auteur se fait de la situation : elle ne propose, en effet, en permanence qu'une confrontation entre des systèmes qui se contredisent les uns les autres et dont aucun ne représente ni ne pourra jamais représenter le tout de la philosophie, mais seulement une option possible parmi d'autres.

Tout homme d'un jugement ordinaire qu'on mettra en présence du spectacle qu'offre l'histoire de la philosophie s'en formera d'emblée une idée singulièrement différente de ce que voudrait le sophisme de la philosophie hégélienne. Le point de vue où celui-ci prétend nous placer exigerait de deux choses l'une : ou qu'il fût possible de composer des synthèses de conceptions réellement contradictoires entre elles, de formuler des sortes de vérités compatibles avec le oui et le non touchant les mêmes questions ; ou qu'il n'existât de contradictions réelles ni entre les doctrines les plus considérables qui se rencontrent dans l'histoire, ni entre telles ou telles de ces dernières, et la doctrine par laquelle on se propose de les unir en leur donnant satisfaction à toutes. Le premier moyen de sortir du dilemme convient à une philosophie qui nie le principe de contradiction, et il est naturel que le penseur qui n'est pas arrêté par ce principe, dans l'idée qu'il se forme des existences, ne le soit pas davantage dans l'explication qu'il donne des opinions ; mais

précisément toutes les autres philosophies sont inconciliables avec la sienne sur ce chapitre. Elle peut bien les *absorber*, mais non de leur consentement ni autrement qu'en paroles. Le second moyen de sortir du dilemme est un démenti donné aux faits les plus éclatants. Dès l'époque la plus ancienne où les hommes ont appliqué l'effort d'une réflexion personnelle à l'intelligence du monde, à la recherche des causes premières ou cachées, il s'est produit des vues absolument divergentes, des affirmations mutuellement contradictoires ; il s'est formé des écoles et des sectes dont les unes contenaient ce que les autres contestaient, et *vice versa* [80].

En d'autres termes, un philosophe ne peut accepter la conception hégélienne que si ou bien il pense qu'un système philosophique n'est pas tenu de respecter le principe de non-contradiction, ou bien il estime que la contradiction logique qui existe entre deux systèmes philosophiques lorsque l'un affirme ce que l'autre nie est seulement apparente, et s'arroge le droit, qui lui sera sûrement contesté, de réinterpréter et de reformuler les assertions des philosophes de façon à ce qu'elles cessent de se contredire (et de contredire le système qui affiche la prétention de les réconcilier).

Tous les philosophes qui sont décidés à prendre réellement au sérieux le pluralisme comme caractéristique constitutive, et non pas simplement accidentelle et provisoire, de l'entreprise philosophique ont évidemment tendance à rejeter comme inacceptable la vision hégélienne de l'histoire de la philosophie. C'est ce que fait, en particulier, Martial Gueroult, un des maîtres principaux de Vuillemin, dont la philosophie de l'histoire de la philosophie nous retiendra un bon moment par la suite. Gueroult n'accepte pas un point de vue comme celui qui a été défendu notamment par Renan, qui propose de considérer la véritable philosophie comme devant être dorénavant quelque chose comme la science historique suprême, celle du développement de l'esprit humain, dans laquelle les créations philosophiques du passé peuvent être utilisées comme des monuments et des documents qui sont certes d'une importance particulière, mais ne sont, de toute évidence, pas les seuls à devoir être pris en considération.

Renan, dans son plaidoyer en faveur des sciences philologiques, dont il souligne que le développement de la philosophie contemporaine va leur accorder une place nouvelle et de plus en plus importante, écrit :

Un pas encore, et l'on proclamera que la vraie philosophie est la science de l'humanité, et que la science d'un être qui est dans un perpétuel *devenir* ne peut être que son histoire. L'histoire, non pas curieuse mais théorique, de l'esprit humain, telle est la philosophie du XIX^e siècle. Or cette étude n'est possible que par l'étude immédiate des monuments, et ces monuments ne sont pas abordables sans les recherches spéciales du

Cette conception est, comme je l'ai dit, inacceptable pour Gueroult parce que, si la philosophie a une histoire qu'il est essentiel de connaître et avec laquelle elle entretient un lien spécial, qui n'est pas du tout celui que la science a avec sa propre histoire, elle n'est pas pour autant elle-même une science historique. Mais Gueroult n'accepte pas non plus la conception hégélienne d'après laquelle toutes les philosophies successives sont à la fois conservées et dépassées dans la philosophie ultime et ne correspondent pas, comme on pourrait le croire, à des Idées différentes, qui sont en nombre aussi grand que les systèmes eux-mêmes, mais à des moments différents d'une seule et même Idée totale.

Cette façon de voir a malheureusement, entre autres inconvénients majeurs, celui de faire ressembler beaucoup plus qu'il ne le faudrait l'histoire de la philosophie à l'histoire des sciences et de la rendre, du même coup, inessentielle et même facultative :

La connaissance de ce Savoir parfait actuel éclaire le développement qui a précédé de la même façon que l'état actuel de la science positive éclaire les stades que celle-ci a dû antérieurement traverser. Dans ce cas, pas plus que la connaissance de l'histoire des sciences n'est indispensable pour l'acquisition de la science sous sa forme la plus parfaite, c'est-à-dire la plus récente, la connaissance de l'histoire de la philosophie n'est indispensable pour l'acquisition de la plus achevée des philosophies, c'est-à-dire de l'*Encyclopédie*. La philosophie authentique, comme la science authentique, c'est toujours celle de la dernière heure. Le mouvement de la philosophie est ainsi de nouveau involontairement calqué sur celui de la science, la « synthèse » sur la « juxtaposition ». Ce qui distinguait la philosophie par rapport à la science quant à la relation qu'elles entretiennent chacune à l'égard de son histoire respective, tend à s'évanouir au lieu de se confirmer. Là encore l'entreprise paraît finalement détruire en la réalisant la fin même qu'elle poursuivait. » [PHP, p. 268]

Le but qu'il s'agissait d'atteindre est celui de la légitimation de la philosophie comme entreprise intellectuelle spécifique et autonome, qui se distingue fondamentalement de celle de la science ; mais c'est le résultat contraire qui est obtenu.

Cours 4. La philosophie, les sciences et le sens commun

Contre le point de vue de la science, y compris de la science positive du développement de l'esprit humain, Gueroult soutient que « la défense de l'autonomie de la métaphysique se confond avec celle de l'esprit philosophique[82] » et que la défense de la métaphysique, et par conséquent de l'esprit philosophique, est inséparable de celle de l'histoire de la philosophie elle-même.

La défense de la métaphysique [...], c'est [...] la défense de l'histoire de la philosophie, non pas dans la mesure où celle-ci serait une paléontologie philosophique, où la description de la série des fossiles, morts à jamais, nous révélerait l'apparition de formes, chaque fois plus parfaites, de l'esprit humain, mais dans la mesure où celle-ci, comme le croyait Hegel, est dépositaire d'un contenu propre, qui fait que chaque doctrine, indépendamment de sa signification historique ou psychologique, recèle une matière éternellement instructive au point de vue philosophique. Restituer à la métaphysique en général une valeur autonome, c'est, du même coup, rendre *aux métaphysiques* un contenu *sui generis*. Réciproquement, défendre la valeur spécifiquement philosophique de l'histoire de la philosophie, c'est, du même coup, rendre à la métaphysique en général un domaine propre. Rendre à la métaphysique un domaine propre, c'est l'arracher à toute sujétion exclusive, en particulier à la sujétion à l'égard de la science positive. D'où l'on conclut que rendre à l'histoire de la philosophie sa valeur propre, c'est la distinguer entièrement de l'histoire des sciences à laquelle elle est pourtant liée historiquement [83].

C'est un point de vue qui est directement opposé à celui qui est défendu aujourd'hui par un philosophe comme Rorty, lequel soutient au contraire que les deux histoires peuvent et doivent bel et bien être traitées de façon à peu près identique. Cela n'est pas très surprenant, puisque Rorty ne croit pas non plus que la science et la philosophie fassent des choses aussi différentes qu'on le croit généralement.

Si l'on doit admettre, au contraire, que l'histoire de la philosophie se distingue foncièrement de l'histoire des sciences, et le fait notamment en ceci que la notion de progrès – et, en particulier, du fait du pluralisme, qui semble, dans son cas, intrinsèque, celle du progrès par convergence vers une sorte de théorie finale unique – n'y a aucune place, on se trouve confronté immédiatement à une difficulté sérieuse. Le cas de la philosophie soulève la question de la valeur et du crédit qui peuvent être accordés à une discipline qui n'est apparemment

jamais parvenue à décider aucune des questions dont elle s'occupe et ne semble pas plus près aujourd'hui qu'hier de réussir à le faire. À la place d'une décision réelle, on continue à n'obtenir chaque fois qu'une pluralité de réponses différentes qui semblent également possibles et dont chacune réussit à trouver, dans la communauté philosophique, un nombre plus ou moins important de défenseurs. Qui plus est, les réponses ne sont pas seulement différentes, elles s'opposent également de façon extrêmement tranchée et apparemment sans aucune possibilité de conciliation.

C'est une caractéristique qui est soulignée par Pierre Duhem dans *La Théorie physique*. « Les propositions qui composent les sciences purement mathématiques sont, dit-il, au plus haut degré des vérités de consentement universel. » Mais, dans la philosophie, c'est exactement le contraire de cela que l'on constate, et c'est la raison pour laquelle il vaudrait mieux, autant que possible, que les théories physiques ne soient pas sous la dépendance de la métaphysique.

En effet, aucun philosophe, si confiant qu'il soit dans la valeur des méthodes qui servent à traiter des problèmes métaphysiques, ne saurait contester cette vérité de fait : Qu'on passe en revue tous les domaines où s'exerce l'activité intellectuelle de l'homme ; en aucun de ces domaines, les systèmes éclos à des époques différentes, ni les systèmes contemporains issus d'Écoles différentes, n'apparaîtront plus profondément distincts, plus durement séparés, plus violemment opposés, que dans le champ de la Métaphysique. Si la Physique théorique est subordonnée à la Métaphysique, les divisions qui séparent les divers systèmes métaphysiques se prolongeront dans le domaine de la Physique. Une théorie physique réputée satisfaisante par les sectateurs d'une École métaphysique, sera rejetée par les partisans d'une autre École [84] .

Comme vous vous en êtes certainement déjà rendu compte, la question de la nature de la philosophie comme entreprise systématique a été, dans les discussions auxquelles elle a donné lieu, liée la plupart du temps, de façon plus ou moins directe, à deux autres questions : celle de la relation de la philosophie aux sciences, que je viens d'évoquer en citant Duhem, et celle de la relation de la philosophie à sa propre histoire, que j'ai évoquée en citant notamment Gueroult. En ce qui concerne la deuxième question, on pourrait, je crois, exprimer les choses de la façon suivante : on ne peut pas espérer apprendre réellement quelque chose de la philosophie si on ne consent pas d'abord à apprendre quelque chose de son histoire ; mais peut-on espérer apprendre d'elle quelque chose de plus que ce que l'on peut apprendre de son histoire ?

Comme on l'a vu, chez Duhem, le fait que le pluralisme, dans le cas de la philosophie, semble essentiel et irréductible, est interprété comme une raison de distinguer rigoureusement l'une de l'autre la

science et la philosophie, dans l'intérêt de chacune d'entre elles. Si l'on exigeait de la philosophie qu'elle essaie de se conformer au modèle de la science, sa situation apparaîtrait fatalement comme à peu près sans espoir : elle serait immédiatement jugée et condamnée sans appel puisqu'elle ne semble pas capable de produire un seul exemple de ce que Duhem appelle une « vérité de consentement universel ». Et, inversement, si on exigeait de la science qu'elle soit ou qu'elle devienne philosophique, cela aurait pour résultat d'y importer, d'une façon qui lui serait certainement fatale, la situation de division, de désaccord, d'affrontement et parfois de guerre ouverte qui caractérise la philosophie, autrement dit, de transformer le champ de la science en un champ de bataille du même genre que celui de la philosophie. Il faut donc admettre que la science et la philosophie constituent des entreprises réellement différentes et indépendantes, qui poursuivent des objectifs distincts par des méthodes distinctes. Et c'est, comme je l'ai dit, une idée qui n'est pas acceptable pour ceux qui persistent à penser qu'il y a, au contraire, un lien essentiel et organique, qu'il faut essayer à tout prix de préserver, entre les tâches et les ambitions de la science et celles de la philosophie. Mais le moins que l'on puisse dire est qu'ils sont aujourd'hui dans une position tout à fait minoritaire, passablement inconfortable et considérée la plupart du temps comme dépassée, pour des raisons qui peuvent être, selon les cas, de l'espèce la plus sérieuse ou, au contraire, la plus absurde.

Après cette parenthèse sur un aspect du problème auquel nous devons nous intéresser à nouveau plus tard, revenons à la situation préoccupante que décrit Jouffroy. Il dit de la philosophie que son essence est « d'avoir un objet variable, d'avoir un objet indéterminé, et de ne présenter aucun ensemble de vérités certaines sur quoi que ce soit[85] ». On peut constater, effectivement, que dès qu'un objet a semblé suffisamment stable et déterminé et qu'il est devenu possible d'acquérir à son sujet des connaissances certaines, il a cessé, du même coup, de relever de la philosophie :

Voyez toutes les sciences existantes : il n'en est pas une qui n'ait fait partie de la philosophie. Cherchez quel jour elle s'en est séparée et à quel titre, vous verrez que c'est le jour où elle a commencé à rencontrer la certitude, et parce qu'elle l'avait rencontrée. Voyez la physique, la chimie, l'astronomie : toutes ont fait partie de la philosophie ; toutes n'en ont été définitivement émancipées que le jour où elles ont trouvé leur méthode. Cherchez les plus anciennes sciences, vous verrez que ce sont précisément celles qui ont possédé le plus tôt des certitudes ; cherchez celles qui n'ont jamais pu s'en détacher, quoi qu'elles aient pris des noms ; celles qui, après avoir essayé de vivre quelque temps à part, y sont retombées : vous trouverez que ce sont celles qui n'ont pas pu accoucher d'une méthode, aboutir à une méthode [86] .

On pourrait croire naïvement qu'une discipline dans laquelle on ne peut jamais être réellement sûr de rien est une discipline pacifique et paisible, dans laquelle il n'y a pas de place pour la dispute et la guerre. Mais c'est une banalité de constater que, dans tous les cas de cette sorte, c'est à peu près invariablement le contraire de cela qui est vrai. Comme le constate le héros de *Henri le Vert*, le roman de Gottfried Keller, au moment où il découvre, après tant d'autres, ce que l'auteur appelle « le bonheur du savoir » (*das Glück des Wissens*), qui est aussi, pourrait-on dire, celui de la tranquillité, de la sérénité et de la modération dans les confrontations intellectuelles,

il n'y a encore jamais eu une guerre à cause d'opinions différentes sur des lois de la nature, parce que leur espèce est pacifique, pure et capable de nous suffire, et les théologiens n'ont même pas réussi à mettre sur pied une secte défendable en faveur de l'immobilité de la Terre ou pour la protection de l'histoire mosaïque de la création ; mais il y aura des guerres de religion tant qu'il y aura des prêtres, des dogmes et des confessions. Dans le détail, on observe ce processus tous les jours ; si quelqu'un a exprimé une bonne vérité ou un fait en bonne et due forme, et qu'on les lui conteste, alors il ne lui vient pas à l'esprit de se mettre en colère à ce propos et de se démener ; mais si le même homme raconte ou prétend une chose dont il n'est tout de même pas si complètement persuadé et convaincu, alors il s'échauffera immédiatement au plus haut point et engagera son honneur, son bien et sa vie, mais préférera plutôt sauter immédiatement au collet de celui qui lui oppose un doute [87] .

Autrement dit, il semble que moins on est sûr d'une chose, ou peut-être, plus exactement, moins on a de raisons objectives, communicables et partageables d'en être sûr, plus on est disposé à recourir à la violence pour essayer de l'imposer.

Or il y a apparemment deux façons complètement différentes dont on peut espérer sortir d'une situation dans laquelle tout le monde est persuadé d'avoir raison, mais échoue en même temps à rallier les autres à son point de vue. L'une, particulièrement improbable, est qu'on en arrive à un stade où tout le monde est prêt à renoncer à la certitude d'avoir raison et d'être le seul à pouvoir dire cela. L'autre, qui est à première vue à peu près aussi impossible à envisager, est que l'une des certitudes subjectives qui s'affrontent puisse être transformée finalement en une certitude objective, comparable à celle à laquelle on aboutit dans les sciences, et réussisse par conséquent à s'imposer contre les autres, avec le risque que si la question concernée devient un jour susceptible d'être réglée de cette façon, elle échappe du même coup à la philosophie. Dans le cas de celle-ci, malheureusement, aucune des deux éventualités qui viennent d'être évoquées ne s'est réalisée ni ne semble avoir des chances sérieuses de se réaliser un jour. Les confrontations ont certes perdu beaucoup de la virulence qu'elles ont pu avoir à certains moments, au cours de l'histoire, mais Vuillemin

n'a pas tort de remarquer, comme il le fait dans *What Are Philosophical Systems ?*, que la paix qui semble régner désormais n'est pas celle de la victoire remportée par l'un ou l'autre des combattants, mais plutôt celle de la résignation.

Il y a eu et il y a un grand nombre de systèmes philosophiques incompatibles. L'histoire et l'expérience présente suggèrent qu'on n'a pas abouti ni n'aboutira jamais à un accord. Mais même si la polémique continue à faire rage dans le domaine, il y a néanmoins certains signes de paix, une paix obtenue par la résignation plutôt que par la victoire [88].

J'interprète cela comme signifiant que tout le monde reste bel et bien persuadé d'avoir raison, mais se résigne en même temps à l'idée qu'il n'y a que peu ou pas d'espoir de réussir à en persuader les autres. Parler de résignation signifie qu'il s'agit d'une situation à laquelle on a fini par s'habituer et qu'on se sent obligé d'accepter, mais qui ne peut cependant pas être considérée comme réellement satisfaisante.

On se trouve donc à première vue, dans le cas de la philosophie, en présence d'une discipline qui présente un caractère éminemment paradoxal. D'une part, elle jouit d'un prestige considérable et que, quels que soient les échecs et les déconvenues qu'elle a pu connaître au cours de son histoire, elle ne semble pas menacée de perdre. Les choses, de ce point de vue, ne semblent pas avoir changé réellement par rapport à la situation que décrit Jouffroy. Il est certes arrivé à plusieurs reprises, dans la période récente, que l'on parle d'un déclin, d'un abaissement ou même d'un effacement de la philosophie, mais c'était à chaque fois pour annoncer, quelques décennies ou même simplement quelques années plus tard, un renouveau. Nous sommes d'ailleurs en ce moment précis, si l'on en croit ce que disent les journaux, entrés une fois de plus dans une phase de prospérité éclatante pour la philosophie, où la demande philosophique se manifeste avec une insistance et une vigueur exceptionnelles et où la discipline jouit d'une autorité accrue et connaît, au moins du point de vue éditorial, des succès éclatants. Il faut remarquer, cependant, qu'il serait pour le moins naïf d'interpréter cela comme signifiant qu'elle est plus près aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été de la solution de ses problèmes et, par conséquent, de justifier les espérances que l'on avait pu mettre en elle sur ce point. On est donc obligé, aujourd'hui comme hier, de se demander sur quoi repose exactement ce prestige qui se maintient envers et contre tout, puisque, à la différence de ce qui se passerait, semble-t-il, pour n'importe quelle autre discipline, il ne dépend apparemment pas de l'aptitude de la philosophie à résoudre les problèmes qu'elle se pose et qu'elle présente comme les plus importants de tous, et qu'il n'est pas affecté par l'incapacité dans laquelle elle se trouve depuis ses débuts de réussir à le faire

réellement.

Si on demande compte à la philosophie de ce qu'elle a fait depuis qu'elle existe, elle pourra par conséquent, remarque Jouffroy, arguer qu'elle a mis en lumière un nombre toujours plus grand de questions et, pourrait-on ajouter, de questions qui sont supposées avoir une importance spéciale, et enfanté un nombre également toujours plus grand de systèmes de plus en plus perfectionnés qui ont pour but de les résoudre :

Prenez une question philosophique quelconque ; notez le jour où, ayant été posée et introduite dans la science, les premiers systèmes pour la résoudre s'élevèrent ; comparez ces systèmes à ceux qui se disputent aujourd'hui l'honneur de la décider : vous trouverez sans doute plus de perfection et de développement dans ces derniers ; vous verrez que leur probabilité relative n'a pas varié ; que, si chacun d'entre eux pris à part est plus fort, l'équilibre entre eux est le même ; et que leur progrès, loin d'aboutir à résoudre la question, n'a fait que consacrer d'une manière plus précise et plus scientifique son incertitude [89].

La philosophie ne pourra pas dire qu'elle a résolu, au sens propre du terme, une seule de ses questions, parce que, si elle disait cela, il lui faudrait donner des exemples, au moins un exemple en tout cas, et que, estime Jouffroy, il n'y en a tout simplement pas.

Or ce n'est sûrement pas faute de génie que les questions n'ont pas été résolues, puisqu'au nombre des penseurs qui se sont attaqués à elles figurent certains des génies les plus extraordinaires que l'humanité ait connus. Il ne reste donc finalement que deux types d'explication possible : ou bien les problèmes sont insolubles, ou bien on s'y est jusqu'à présent mal pris pour les résoudre. Jouffroy n'envisage pas une troisième option possible, qui peut certes sembler paradoxale, mais qui pourrait bien être celle qui est adoptée au moins implicitement par un bon nombre de philosophes, à savoir qu'il est important et même essentiel que les problèmes philosophiques soient posés, mais pas nécessairement aussi important qu'ils soient résolus. Il y a des questions qui peuvent être résolues, mais qui ne méritent pas forcément d'être posées, et c'est sans doute ce qu'un bon nombre de philosophes pensent, au moins implicitement, de la plupart des questions scientifiques ; et il y a, à côté de cela, des questions d'une espèce unique en leur genre qui doivent absolument être posées, même s'il n'existe à peu près aucun espoir de parvenir à les résoudre.

Mais, avant de se demander si les questions philosophiques sont ou non faites pour être résolues et non pas simplement posées, il faut évidemment se demander d'abord en quoi consiste exactement l'objet de la philosophie. Or sur ce point, remarque Jouffroy, l'incertitude est au moins aussi grande que sur la réponse à donner aux questions qui

sont supposées être philosophiques :

Posez la question aux philosophes eux-mêmes, adressez-vous à ceux qui professent cette science, à ceux qui en écrivent ; poussez jusqu'aux livres qui traitent de ses principes et de son histoire, interrogez-les aussi, et vous verrez avec étonnement qu'à cette question, dont la solution est en apparence si impliquée dans les usages du mot et dans l'étude de la chose : Quel est l'objet de la philosophie ? qu'à cette question, dis-je, il n'y a dans la plupart des esprits aucune réponse, et que dans les autres il y en a tant, et de si différentes, et de si contradictoires, qu'il est évident qu'en parlant de cette science et en la cultivant, ceux même qui s'entendent le mieux ne parlent pas de la même chose, ne cultivent pas la même chose : en sorte que pour l'intelligence des uns la philosophie a un objet si obscur, qu'ils ne s'en font aucune idée exprimable, et que pour celle des autres cet objet est pour ainsi dire arbitraire, chacun le posant à sa façon et le définissant comme il s'avise [90].

Il n'est pas nécessaire, bien entendu, d'insister sur le fait que, pas plus qu'il n'y a un accord sur l'objet de la philosophie, il n'y en a un sur sa méthode, ce qui, du reste, n'a rien de surprenant, puisqu'on ne voit pas très bien comment on pourrait espérer réussir à se mettre d'accord sur la méthode à utiliser pour traiter un objet s'il n'y a pas d'accord préalable sur ce en quoi consiste exactement l'objet en question.

Parmi tous les faits qui l'ont intrigué et inquiété dans la situation problématique qui semble être celle de la philosophie, Jouffroy en mentionne un qui mérite, me semble-t-il, une attention spéciale. À première vue, les questions qui intéressent le plus l'humanité sont celles sur lesquelles règne la plus grande incertitude, puisque ni la philosophie ni les religions ne parviennent à leur donner des réponses un tant soit peu certaines. Mais, remarque Jouffroy, le fait que l'humanité ne se satisfasse généralement pas des réponses proposées par les philosophies et par les religions – ou, en tout cas, ne considère pas comme possible de choisir entre elles –, ne signifie pas qu'elle n'a pas de réponse et que l'ignorance règne sur ce genre de question. En acceptant ou en refusant les réponses en question, les individus montrent justement qu'ils ont bel et bien des opinions et même des certitudes philosophiques.

Qui est-ce qui accepte ou rejette les religions et les systèmes ? Les hommes. Et à quelle condition peuvent-ils les accepter et les rejeter ? À condition qu'ils les trouvent vrais ou faux, c'est-à-dire à condition qu'ils les jugent. En les acceptant et en les rejetant, ils témoignent donc encore qu'ils ont des idées sur les questions que les religions et les systèmes cherchent à résoudre. Et ces idées sont tellement fixes, tellement certaines et supérieures à ces systèmes, qu'elles ont résisté en philosophie à toutes les erreurs grossières dans lesquelles les philosophes sont successivement tombés. Ainsi jamais l'humanité n'a voulu croire qu'il n'y eût que de la matière ou de l'esprit ; elle s'est obstinée à admettre l'un et l'autre ; jamais

que tout son bien fût dans le plaisir ou dans la vertu ; elle a persisté à regarder l'un et l'autre comme des biens ; et, quant aux religions, si elle les a acceptées pour un temps, c'est qu'elles ne sont jamais tombées dans des erreurs aussi excessives, ou ne les ont jamais produites sous des formes aussi précises ; et toujours elle s'est réservé le droit de les réformer, et toujours elle a exercé ce droit, à ce point qu'il n'y en a pas une qu'elle n'ait abandonnée ou modifiée [91].

J'ai déjà cité ce que Jouffroy dit dans l'article « De la philosophie et du sens commun », à propos de la façon dont le sens commun s'est tenu à l'écart de l'affrontement entre les systèmes philosophiques rivaux et a conservé d'un bout à l'autre son propre point de vue sans se laisser influencer par eux [92]. Il semble qu'aucune doctrine philosophique n'ait réussi à prévaloir de façon durable au cours de l'histoire. Mais le sens commun a, d'une certaine façon, bel et bien réussi à le faire et, s'il mérite d'être appelé une philosophie, on peut dire qu'il est la seule philosophie qui soit dans ce cas. C'est un fait qui inspire facilement à l'observateur superficiel le mépris de la philosophie et fournit au scepticisme ses armes les plus redoutables. Mais on ne peut pas se contenter de constater et de déplorer le fait. Il faut essayer de le comprendre afin de le rendre instructif, et c'est, d'après Jouffroy, un sujet auquel on ne s'est pratiquement pas intéressé jusqu'à présent et qui est pour ainsi dire encore tout neuf.

À la question de savoir si le sens commun est ou non une philosophie, antérieure aux autres et capable de survivre à toutes les autres, il répond sans hésiter que oui. On pourrait penser et on pense souvent que les réponses du sens commun aux questions philosophiques ne sont pas vraiment des réponses ou sont infra-philosophiques. Mais ce n'est pas son avis. Et il pense même que la seule philosophie à laquelle on puisse attribuer une valeur non pas simplement relative, mais absolue, est au fond le sens commun. Il faut dire qu'il est, comme Victor Cousin, un admirateur de Thomas Reid et de la philosophie du sens commun écossaise. Il s'est même occupé à un moment donné de la préparation d'une édition en six volumes des œuvres de Reid. La position qu'il défend à propos du sens commun implique une conséquence à laquelle il tient beaucoup : *stricto sensu*, la vérité complète n'est pas réellement à la portée des philosophes, considérés individuellement, même s'il est entendu qu'ils doivent faire et font généralement de leur mieux pour parvenir à elle ; elle n'est, en fait, accessible réellement qu'à la collectivité dont ils sont les membres.

Ce n'est pas une exagération de dire que, pour lui, le sens commun fournit véritablement la solution de tous les problèmes principaux de la philosophie :

Tout le monde entend par *sens commun* un certain nombre de principes ou notions évidentes par elles-mêmes, où tous les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite ; et rien n'est plus vrai que cette idée. Mais ce que l'on ne sait pas assez, c'est que ces principes sont tout simplement les solutions positives de tous les grands problèmes qu'agite la philosophie. Comment dirigerions-nous notre conduite et de quels jugements serions-nous capables, si nous ne pouvions distinguer le bien du mal, le vrai du faux, le beau du laid, un être d'un autre être, et la réalité du néant ; si nous ne savions à quoi nous en tenir sur ce que nous voyons avec nos yeux, sentons avec notre conscience, et concevons avec notre raison ; si nous n'avions aucune idée du but de cette vie et de ses conséquences, de l'auteur de toutes choses et de sa nature ? Or, ces notions, si fermement et si nécessairement établies dans l'intelligence de tous les hommes, que sont-elles sinon une suite de réponses à ces questions : qu'est-ce que le vrai ? qu'est-ce que le bien ? qu'est-ce que le beau ? quelle est la nature des choses ? qu'est-ce que l'être ? quelle est l'origine et la certitude des connaissances humaines ? quelle est la destinée de l'homme en ce monde ? toute sa destinée s'accomplit-elle en cette vie ? ce monde-ci est-il l'ouvrage du hasard ou d'une cause intelligence ? et, nous le demandons, ne sont-ce point-là toutes les questions logiques, métaphysiques, morales, politiques et religieuses [93] ?

Jouffroy conclut de cela que les questions que se posent les philosophes ont déjà reçu, par une autre voie, une réponse. Du sens commun, on peut dire que :

C'est [...] une autre philosophie, antérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences, indépendamment de toutes les recherches scientifiques. Il y a donc deux votes sur les questions qui intéressent l'humanité : celui du vulgaire et celui des philosophes, le vote spontané et le vote scientifique, le sens commun et les systèmes [94].

Cela soulève, bien entendu, une multitude de questions redoutables. Si on pense que le sens commun a trouvé la réponse aux questions philosophiques, même si celle-ci reste, chez lui, implicite et informulée, est-ce parce qu'il a choisi entre les réponses antithétiques que proposent les différents systèmes philosophiques et fait le bon choix ou, au contraire, parce qu'il a refusé justement de faire un choix ? Il peut y avoir des raisons de considérer que la supériorité du sens commun provient du fait qu'il ne s'est pas prononcé et a, en tout cas, évité de façon générale de choisir entre les positions extrêmes et préféré plutôt le juste milieu. Mais les défenseurs de la philosophie du sens commun ne se privent pas, par ailleurs, d'affirmer que, si elle est meilleure, ce peut-être aussi parce qu'elle a choisi et l'a fait de la bonne façon. Dans les raisons pour lesquelles un philosophe comme Victor Cousin défend le point de vue du sens commun, il entre évidemment, pour une part non négligeable, le fait que le sens commun est, selon lui, spiritualiste et est resté à l'abri d'erreurs

comme l'athéisme et le matérialisme, qui ne peuvent être imputées réellement qu'à la philosophie savante.

Pour un philosophe comme Vuillemin, on peut dire que la faiblesse du sens commun consiste justement dans le fait qu'il juxtapose, là où la philosophie proprement dite se rend compte qu'il faut choisir et le fait effectivement :

Si la raison philosophique tend à s'exprimer au moyen de systèmes propres à résoudre les apories et à sauver les phénomènes, quel rapport finira-t-elle par établir entre ces systèmes et la table des assertions fondamentales ? Le sens commun puise à mesure dans cette table pour exprimer les divers aspects de l'expérience. Le philosophe, en revanche, en quête de principes pour la réalité, après avoir tâtonné au milieu de formules particulières et indûment concrètes, ne manquera pas d'élire une ou plusieurs assertions fondamentales et de les transformer en principes. Il aura, de la sorte, accordé une validité inconditionnelle à certains aspects de l'expérience commune. Dans le ramassis hétéroclite de domaines d'individus associés aux diverses assertions fondamentales : idées, individus et propriétés sensibles, événements, actions et représentations de l'esprit, il fait un choix. Avec le domaine ou la combinaison de domaines retenus, il compose le monde tout entier. Comme on a supposé que la table des assertions fondamentales décrivait exhaustivement ce qu'on peut communiquer de l'expérience, cette table fournit la condition nécessaire pour que se constitue un système philosophique. Système intégral de la réalité, une philosophie devait aboutir à transformer en principes quelques assertions fondamentales [95].

Qu'en est-il, à présent, des philosophies, si ce sont bien encore des philosophies, qui prétendent pouvoir se dispenser de choisir entre les systèmes ? Il va sans dire, et Renouvier, qui en a été personnellement la victime, ne se privera pas de le faire remarquer, que l'éclecticisme est loin de pratiquer à l'égard de toutes les options philosophiques le genre de réceptivité et de tolérance qu'il prêche : il peut aussi utiliser, exactement comme n'importe quel système philosophique de type classique, l'ignorance délibérée, le mépris, l'anathème et l'exclusion. On admet généralement qu'en 1867, au moment où Félix Ravaisson a publié son fameux *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, il était difficile, pour ne pas dire à peu près impossible, à un philosophe qui n'était pas un représentant de l'école éclectique d'obtenir une position dans le système universitaire. Ravaisson lui-même est un des adversaires les plus déterminés de l'éclectisme et il essaie de montrer que l'espèce de fusion que celui-ci prétend réaliser entre les systèmes consiste en réalité à réfuter et à rejeter les philosophes qui déplaisent aux éclectiques et à retenir ceux qui leur conviennent.

Il est vrai de dire [...] que ce choix que Victor Cousin s'était d'abord proposé de faire du plus vrai et du meilleur de chaque philosophie, il ne le fit jamais. Non seulement il entreprit de réfuter, sous le nom de

sensualisme, la philosophie de Locke et de tous ceux qui sur ses traces essayèrent d'expliquer par les sensations toutes nos connaissances ; mais, chez la plupart des autres philosophes, depuis Aristote jusqu'à Leibniz et Kant, il signala surtout ce qu'il croyait des erreurs. S'il emprunta à Kant les traits les plus généraux de sa théorie de la morale, il le combattit, en le rangeant parmi les sceptiques, sur presque tous les points. S'il se plut à rattacher ses idées aux principes du platonisme et à ceux du cartésianisme, ce fut en interprétant ces principes dans le sens de l'empirisme écossais. Dans son enseignement de l'histoire générale de la philosophie, Victor Cousin rangea tous les systèmes dans quatre classes : sensualisme, idéalisme, mysticisme et scepticisme. Ce qu'il entend par systèmes mystiques, ce sont ceux, auxquels appartient évidemment toute la théologie chrétienne, où l'on croit pouvoir admettre entre Dieu et l'homme une communication directe, et il les taxe tous de chimériques. Des quatre classes auxquelles se ramèneraient les divers systèmes qui se sont produits, et même qui se produiront jamais, une seule à son gré renferme donc une grande part de vérité : c'est celle qu'il appelle l'idéalisme, et à laquelle il rapporte Platon et Descartes ; mais, encore une fois, c'est à la condition qu'on s'y renferme, à très peu près, dans les limites tracées par Reid et Stewart. Et à mesure que Victor Cousin avança dans sa carrière, tout en maintenant, selon ses expressions, le drapeau de l'éclectisme, il se réduisit de plus en plus à un système particulier dont les idées des philosophes écossais et quelques-unes de celles de Maine de Biran et d'Ampère fournirent le premier fonds, et qu'on peut définir un brillant développement du demi-spiritualisme qu'inaugura chez nous Royer-Collard [96] .

Comme vous vous en êtes sans doute rendu compte, l'éclectisme a une tendance fâcheuse à essayer de justifier certains de ses choix les plus discutables en affirmant, sans prendre la peine de le vérifier réellement, à supposer que cela puisse être fait, que ce sont en fait déjà ceux du sens commun lui-même. Mais le vrai problème, si l'on se réfère à ce qu'affirme Jouffroy, est peut-être au fond le suivant. L'avantage du sens commun semble résider, pour une part importante, dans le fait que c'est une position philosophique implicite. Mais que se passe-t-il si on se met en devoir d'explicitier et peut-être également de justifier celle-ci ? Ne risque-t-on pas, à ce moment-là, de se retrouver à peu près immédiatement aux prises avec toutes les contradictions et les divisions qui sont caractéristiques de l'univers de la philosophie savante ? Autrement dit, peut-on simplement concevoir et entreprendre d'exposer une philosophie qui mériterait d'être appelée la philosophie du sens commun ? L'impression que peut donner la philosophie du sens commun d'être consistante et unifiée ne provient-elle pas, justement, du fait qu'elle est, par essence, informulée ? Et si l'on estime qu'un système philosophique particulier ne peut, dans le meilleur des cas, explicitier et refléter qu'un des multiples aspects de la position du sens commun, qui ont la particularité remarquable de se révéler antithétiques et inconciliables dès qu'on cherche à les exprimer, comment le sens commun fait-il, en ce qui le concerne, pour

réussir à les concilier ?

Vous avez sûrement remarqué que Jouffroy n'évoque pas expressément le fait que la démonstration de l'impossibilité de résoudre certains problèmes philosophiques, et peut-être même de résoudre l'un quelqu'un d'entre eux, équivaldrait bel et bien, si elle pouvait être obtenue, à une solution en bonne et due forme, même si ce n'est évidemment pas le genre de solution que l'on espérait. J'ai eu l'occasion de rappeler l'année dernière, dans le contexte d'une discussion sur le problème de la décidabilité, qu'une des raisons de l'optimisme de Hilbert concernant la possibilité de principe de résoudre n'importe quelle question mathématique consistait justement dans l'existence de démonstrations d'impossibilité qui, en montrant qu'une question est insoluble, en tout cas insoluble par les moyens qu'on s'est donnés, la résolvent également à leur façon de manière aussi complète et définitive qu'il est possible. Or on peut constater que l'entreprise critique de Kant était, en ce qui concerne la philosophie elle-même, déjà conçue, pour une part importante, d'après un modèle de cette sorte.

La croyance de Kant à la décidabilité des mathématiques semble avoir été renforcée justement par une démonstration d'impossibilité, en l'occurrence celle que Lambert a donnée en 1768 de l'irrationalité de π . Kant écrit à ce sujet, dans la *Critique de la raison pure* :

Il n'est pas aussi extraordinaire que cela le semble au début qu'une science puisse exiger et espérer, relativement à toutes les questions qui font partie de son domaine (*quaestiones domesticae*), uniquement des solutions *certaines*, même si pour l'instant elles n'ont peut-être pas encore été trouvées. En dehors de la philosophie transcendante, il y a encore deux sciences de la raison pures, l'une qui a un contenu purement spéculatif, l'autre un contenu pratique : les *mathématiques pures* et la *morale pure*. A-t-on jamais entendu dire que, pour ainsi dire à cause d'une ignorance nécessaire des conditions, on doive considérer comme incertaine la réponse à la question de savoir quel rapport en nombres rationnels ou en nombres irrationnels le diamètre du cercle a de façon tout à fait exacte avec la circonférence ? Étant donné qu'il ne peut pas du tout être donné de façon congruente par les premiers, mais n'a pas encore été trouvé par les seconds, on a jugé que au moins l'impossibilité d'une telle solution [en nombres rationnels] peut être reconnue avec certitude, et Lambert a donné une démonstration de cela [97].

Mais que peut-on exiger et espérer au juste dans le cas de la philosophie, qui ne mérite probablement pas encore réellement le titre de science ? Kant considère que, dans les sciences de la raison pure, pas seulement les mathématiques pures, mais également la morale pure et la philosophie transcendante, il est normal d'exiger la décidabilité. On peut constater, du reste, que, comme je le suggérais à l'instant, l'entreprise critique s'apparente justement à une

démonstration d'impossibilité que Kant considère, bien entendu, comme complètement réussie, et qui devrait, elle aussi, contribuer à renforcer considérablement notre optimisme. Une fois que l'on a convaincu la raison qu'elle n'était pas en mesure de résoudre certaines questions parce qu'elles sont pour des raisons intrinsèques en dehors de sa portée, elle peut s'engager avec assurance sur le chemin de la résolution de celles qu'elle est certaine de pouvoir réussir à résoudre, en d'autres termes, sur ce que Kant appelle « la voie sûre de la science ». Comme il le souligne :

On ne peut certes donner aucune réponse à la question de savoir quel genre de constitution peut posséder un objet transcendantal, autrement dit à la question de savoir *ce qu'il est*, mais on peut bien répondre que la question elle-même *n'est rien*, pour la raison qu'aucun objet de celle-ci ne peut être donné. Aussi toutes les questions de la psychologie transcendante (*transzendente Seelenlehre*) peuvent-elles effectivement recevoir une réponse et la reçoivent réellement ; car elles ont trait au sujet transcendantal de tous les phénomènes internes, qui n'est pas lui-même phénomène et n'est donc pas donné comme objet [...] On se trouve donc ici dans le cas où s'applique l'expression ordinaire selon laquelle pas de réponse est également une réponse, à savoir : une question sur la nature de ce quelque chose qui ne peut être pensé par aucun prédicat déterminé, parce qu'il est posé complètement en dehors de la sphère des objets qui peuvent nous être donnés, est totalement nulle et vide (*nichtig und leer*) [98].

Il n'est donc pas du tout extravagant d'affirmer qu'il ne devrait pas y avoir d'*ignorabimus* en ce qui concerne la philosophie, puisqu'on devrait pouvoir en principe, dans tous les cas, parvenir ou bien effectivement à une réponse ou bien à la constatation que la question, telle qu'elle est formulée, ne peut pas recevoir de réponse et n'est, tout compte fait, pas vraiment et même pas du tout une question. Mais il serait en revanche, remarque Kant, abusif d'exiger la décidabilité dans le cas des sciences de la nature, pour la raison suivante :

Il y a dans la science de la nature une infinité de conjectures, relativement auxquelles on ne peut jamais attendre la certitude, parce que les phénomènes naturels sont des objets qui nous sont donnés indépendamment de nos concepts, pour lesquels par conséquent la clé ne réside pas en nous et dans notre pensée pure, mais en dehors de nous, et précisément pour cette raison ne peut dans de nombreux cas être découverte, d'où il résulte qu'on ne peut pas attendre une élucidation certaine [99].

Dans la mesure où on peut penser que, dans le cas des énigmes philosophiques, la clé, pour reprendre les termes de Kant, réside en nous et dans notre pensée pure, il est logique de supposer qu'une décision les concernant devrait dans tous les cas être non seulement possible en théorie, mais également à notre portée, pour peu que nous

soyons capables de choisir et d'appliquer la bonne méthode. Autrement dit, aussi paradoxal que cela puisse sembler, la philosophie devrait normalement avoir beaucoup plus de chances de réussir à décider les questions qu'elle pose que les sciences de la nature. Mais c'est à peu près le contraire de cela que l'on observe dans les faits : les sciences de la nature parviennent à décider un bon nombre des questions qui les concernent, mais la philosophie ne semble pas encore avoir réussi à en décider une seule et pas non plus, du reste, à se convaincre que certaines d'entre elles pourraient bel et bien être en réalité indécidables. Les philosophes ne se sont pas mis d'accord sur les réponses, mais pas non plus sur les cas dans lesquels l'absence de réponse possible pourrait, une fois qu'elle a été clairement reconnue et comprise, constituer justement la réponse réelle et complète.

Cours 5. Les problèmes philosophiques peuvent-ils être insolubles ?

Jouffroy remarque que l'idée que les problèmes philosophiques sont intrinsèquement insolubles est celle qui est adoptée généralement par les profanes et les ignorants, et que les philosophes qui l'ont défendue sont peu nombreux. C'est sans doute vrai à l'époque où il écrit, mais on hésiterait vraisemblablement davantage à dire la même chose aujourd'hui, notamment parce qu'il y a eu entre-temps toute une école de philosophie on ne peut plus savante, dont les représentants ont soutenu que les questions philosophiques étaient en réalité des non-sens reposant sur des confusions logico-linguistiques qu'il s'agit de clarifier, ce qui constitue la raison pour laquelle il faut renoncer à leur donner une réponse de l'espèce envisagée. Mais, bien entendu, établir que la question ne peut pas recevoir de réponse est justement, comme le faisait remarquer déjà Kant, ce qui constitue, en l'occurrence, la réponse. C'est, bien sûr, également le modèle des démonstrations d'impossibilité qui est plus ou moins à l'arrière-plan dans l'esprit des philosophes du Cercle de Vienne et de tous les philosophes qui ont soutenu que l'impossibilité d'une solution de type traditionnel n'avait rien à voir avec l'impossibilité d'une solution tout court.

Jouffroy n'a évidemment pas à tenir compte de ce genre de complication et il se contente d'observer que les rares philosophes qui défendent la thèse de l'irrésolubilité de principe des problèmes philosophiques ne font la plupart du temps qu'appliquer à la philosophie une conviction générale de l'impossibilité de parvenir à la vérité dans une science quelconque. De sorte que, explique-t-il, « le jugement des uns, n'étant point fondé sur la connaissance approfondie de ces questions, est sans autorité, et celui des autres, reposant sur la négation de toute vérité, n'a rien de spécial à la philosophie et n'en a pas davantage [100] ». Étant donné que, de toute façon, la plupart des gens se prononcent, dans les faits, avec la plus grande assurance sur les questions dont traite la philosophie et sont contraints, du reste, par la force des choses, de se faire bel et bien une opinion sur elles, il est pour le moins peu plausible que de telles questions, qui sont plus importantes que toutes les autres, soient par nature insolubles et il est plus raisonnable de supposer que, si toutes les tentatives de solution savante se sont soldées jusqu'à présent par un échec plus ou moins

patent, c'est plutôt parce qu'elles ont été mal conçues et mal conduites.

C'est, note Jouffroy, ce qu'ont pensé tous les grands philosophes qui se sont livrés à des essais de réforme avec l'espoir de réussir à mettre enfin la philosophie sur le chemin qui conduit à la solution de ses problèmes.

Les noms de Socrate, de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Bacon et de Kant, sont attachés à cette grande conviction. L'autorité de cette explication a donc déjà pour elle la profonde compétence de ceux qui l'ont professée. Ces grands hommes, en effet, avaient vécu avec ces questions prétendues insolubles, avec cette science prétendue impossible. Si ces problèmes portaient réellement ce caractère de dépasser la portée de l'esprit humain, il est à présumer que ce caractère n'aurait pas échappé à leur génie et à leurs longues méditations [101].

Autrement dit, si les problèmes étaient réellement insolubles, des esprits aussi éminents n'auraient pas manqué de s'en rendre compte. Or justement, aucun d'entre eux n'a vu dans le spectacle que la philosophie pourrait sembler donner de son impuissance une raison de désespérer ; et tous sont restés convaincus que les problèmes philosophiques devaient être résolubles. Les sciences physiques elles-mêmes, du reste, fournissent une raison d'espérer, puisqu'elles ont été, elles aussi, le théâtre d'affrontements stériles entre des systèmes dont aucun ne parvenait à s'imposer, jusqu'à ce que, grâce à des gens comme Galilée et Bacon, la vraie méthode qu'elles doivent suivre finisse par être découverte. Qu'est-ce qui interdit, au juste, de supposer que les choses pourraient finir par se passer de la même façon avec la philosophie ?

Pour des raisons qui ne sont pas difficiles à comprendre, se trouver un jour en possession des moyens qui lui permettraient de résoudre des problèmes qui ont résisté jusqu'à présent à toutes les tentatives de solution a été compris la plupart du temps, par ceux qui sont restés convaincus que c'était possible, comme signifiant, pour la philosophie, à peu près la même chose qu'acquérir enfin le statut d'une science authentique ou réussir à emprunter, après bien des errements, ce que Kant appelle « la voie sûre de la science ». Une des dernières tentatives qui ont été faites dans ce sens est celle de Husserl. Mais on admet généralement que rien de comparable ne pourra vraisemblablement plus être tenté. Descartes, Kant et Husserl constituent trois des exemples les plus typiques de philosophes qui ont considéré comme allant à peu près de soi que les questions philosophiques devraient pouvoir être décidées. Mais c'est une idée qui peut très bien être oubliée plus ou moins pendant de longues périodes, et même en venir à être considérée comme plus ou plus ou moins incongrue. Il y a des

époques qui s'accommodent mieux que d'autres du fait de la pluralité irréductible des réponses ; et il y en a même qui semblent estimer qu'il ne s'agit pas réellement, en philosophie, d'apporter des réponses à des problèmes déterminés, mais d'autre chose, qui reste malheureusement, la plupart du temps, assez indéterminé.

Descartes, Kant et Husserl considéraient, pour leur part, comme profondément insatisfaisant l'état de la philosophie, telle qu'ils l'ont trouvée, et ont soutenu qu'il était possible de sortir de l'incertitude et des affrontements stériles qu'elle engendre par un changement de méthode approprié. Dans l'article « Phénoménologie », qu'il a rédigé pour l'*Encyclopaedia Britannica*, Husserl explique que :

« Phénoménologie » désigne une méthode descriptive d'une espèce nouvelle, qui a percé au tournant du siècle en philosophie, et une science apriorique provenue d'elle, qui est destinée à fournir l'organon principal pour une philosophie rigoureusement scientifique et, dans son exécution conséquente, une réforme méthodologique de toutes les sciences [102].

Le recours à la méthode phénoménologique devrait, est-il dit dans le même article, permettre d'en terminer une fois pour toutes avec un bon nombre de confrontations philosophiques qui, pour des raisons qui peuvent à présent être enfin comprises correctement, sont restées jusqu'à présent sans issue.

Husserl est convaincu d'occuper réellement une position philosophique à partir de laquelle il est possible de régler la plupart des conflits en philosophie et de remplacer l'affrontement sans issue et sans bénéfice par la coopération productive. Il parle de « la dissolution (*Auflösung*) phénoménologique de toutes les oppositions philosophiques » et il affirme que :

Dans le travail systématique de la phénoménologie, qui progresse des données intuitives concrètes jusqu'aux hauteurs abstraites, se dissolvent d'elles-mêmes, sans les artifices d'une dialectique argumentante et sans que l'on ait besoin de recourir à des efforts et à des compromis faiblaris, les très vieilles oppositions traditionnelles de points de vue philosophiques. Des oppositions comme celles qu'il y a entre le rationalisme (platonisme) et l'empirisme, le relativisme et l'absolutisme, le subjectivisme et l'objectivisme, l'ontologisme et le transcendantalisme, le psychologisme et l'anti-psychologisme, le positivisme et la métaphysique, la conception du monde téléologique et la conception causale. Partout des motifs justifiés, mais partout des demi-mesures ou des absolutisations inadmissibles d'unilatéralités qui ne sont justifiées que de façon relative ou abstractive [103].

Nous retrouvons ici à nouveau, sous une forme différente, l'idée que les positions philosophiques qui s'opposent ne sont pas fausses, mais seulement partielles et partiales, et qu'il peut et doit exister un

point de vue qui permet de les réconcilier sans les trahir, et peut-être même sans être obligé de les affaiblir.

Il me faut, pour en terminer avec le cas de Jouffroy, dire à présent un mot du genre de solution qu'il entrevoit pour sortir enfin la philosophie de la situation fâcheuse dans laquelle elle se trouve encore après plus de deux mille ans d'efforts. Je l'ai présenté comme un représentant de l'école éclectique, mais les encyclopédies philosophiques le qualifient également de philosophe du sens commun, de philosophe spiritualiste et de philosophe positiviste. Il est effectivement, d'une certaine façon, tout cela, et le genre de remède qu'il propose pour rendre la philosophie un peu plus sérieuse et plus crédible a quelque chose de typiquement positiviste, au sens large du terme. Il considère, en effet, la philosophie, comme étant la discipline dont la tâche est de nous permettre de venir à bout, de la façon la plus honorable possible, des questions qui ne sont pas encore mûres pour un traitement scientifique. Quand je dis « pour un traitement scientifique », il faut comprendre qu'il ne rêve pas, comme le fera encore Husserl, de voir la philosophie se transformer en une sorte de science universelle, mais plutôt de la voir préparer de son mieux le terrain pour l'émergence de sciences spéciales qui seront un jour en mesure de s'occuper avec plus de succès des objets qui sont supposés pour le moment lui appartenir.

Qu'est-ce donc que la philosophie ? C'est la science de ce qui n'a pas encore pu devenir l'objet d'une science ; c'est la science de toutes ces choses que l'intelligence n'a pas encore pu découvrir les moyens de connaître entièrement ; c'est le reste de la science primitive totale ; c'est la science de l'obscur, de l'indéterminé, de l'inconnu : car elle comprend des objets auxquels ces diverses épithètes conviennent, selon qu'on les entrevoit d'une manière plus ou moins vague ou qu'on ne les aperçoit pas du tout encore [104].

Il résulte de cela que les objets de la philosophie ne sont, de façon générale, pas ou pas encore déterminés et n'ont entre eux aucune unité réelle.

Où est donc l'unité de la philosophie ? C'est une unité de couleur et de situation, et non point une unité réelle. Entre les objets de la philosophie, il y a cela de commun qu'ils sont encore obscurs ou inconnus. Mais ces objets peuvent être de natures extrêmement diverses, et exiger, quand ils seront connus, que l'on consacre à leur étude une multitude de sciences parfaitement distinctes et complètement indépendantes. La philosophie n'ayant point d'unité réelle, et son objet étant indéfini, il est donc ridicule de chercher cette unité, de s'efforcer de circonscrire cet objet. On poursuit, quand on le fait, une double chimère. On se laisse abuser par le mot, qui, étant un et toujours le même, fait croire qu'il représente un objet un aussi et déterminé [105].

La réponse qu'il convient de donner à la question de savoir ce qui peut être fait pour le moment et ce qu'il convient d'essayer de faire en philosophie est donc la suivante :

Il faut continuer de faire avec connaissance de cause ce que l'esprit a fait jusqu'à présent sans s'en rendre compte ; il faut renoncer à la chimère d'une science dont la philosophie serait le nom et dont l'unité et l'objet seraient déterminables ; et, comprenant enfin ce que c'est que cette prétendue science, s'efforcer de dégager du complexe obscur et indéfini qu'elle représente quelques nouveaux objets de connaissance ; puis, ces objets nettement séparés, déterminer des méthodes spéciales par lesquelles on puisse arriver à les étudier avec sûreté et à les examiner avec certitude, puis, ces méthodes trouvées, les appliquer, et ainsi mettre au monde de nouvelles sciences particulières. Voilà le véritable mot de l'énigme de la philosophie, voilà les véritables conséquences théoriques et pratiques qui en découlent [106].

Bien entendu, il peut y avoir des raisons spéciales d'appeler « philosophiques » certaines sciences particulières comme, par exemple, la logique, la psychologie et la morale (le mémoire de Jouffroy s'appelle, précisément, « De l'organisation des sciences philosophiques ») ; mais il ne peut pas y avoir une science susceptible de prendre la place de ce qu'on appelle pour le moment la philosophie. À vrai dire, Jouffroy ne s'est pas satisfait longtemps de la solution à laquelle il était, explique-t-il, parvenu très rapidement et qui lui semblait présenter des avantages considérables. La raison de cela est que, contre toute vraisemblance et contre ce que lui avait enseigné sa propre pratique de la philosophie, elle ne parvenait à conserver à la philosophie qu'une unité purement formelle et négative. Non seulement, il avait lui-même toujours été convaincu obscurément qu'en appelant « philosophiques » certaines questions on entend leur attribuer un caractère spécial, dont l'existence ne fait guère de doute, même si sa nature exacte n'est perçue que de façon confuse. Mais encore c'est bien ce sens-là que tout le monde s'accorde pour donner au mot « philosophie ».

Le sentiment universel croyait [...] à une similitude de nature entre tous les objets embrassés par la philosophie ; il se refusait donc à ne voir dans la philosophie qu'une collection de sciences indépendantes encore à créer ; en un mot, il admettait l'unité de la philosophie, et mon hypothèse la brisait [107].

Jouffroy note qu'ayant lui-même étudié d'assez près certaines sciences philosophiques particulières, à savoir la psychologie, la logique et la morale, dont il avait déterminé l'objet et approfondi la méthode, il a pu constater qu'elles étaient tout sauf indépendantes les unes des autres. Elles ont en commun bien autre chose que la caractéristique négative de n'être pas encore en mesure de progresser

régulièrement sur des chemins bien tracés et assurés ; et elles sont même liées les unes aux autres de façon particulièrement étroite. La dépendance que Jouffroy estime avoir découverte, une fois reconnus le véritable objet de chacune des trois sciences et la méthode à suivre pour résoudre les problèmes qui s'y posent, est la suivante : la solution de la question morale et celle de la question logique présupposent la solution de la question psychologique. Il lui a donc fallu entreprendre, non pas de ruiner complètement, mais d'amender sérieusement son hypothèse initiale, en recherchant si des liens de dépendance du genre de ceux qu'il avait découverts entre la psychologie, la logique et la morale ne pouvaient pas être perçus également entre toutes les recherches philosophiques, de quelque nature qu'elles soient et quels que puissent être leur objet et leur méthode :

S'il y avait cette dépendance entre la logique, la morale et la psychologie, que les deux premières questions trouvaient les éléments de leur solution dans la troisième, peut-être en était-il de toutes les autres questions philosophiques comme de ces deux premières, peut-être venaient-elles toutes se résoudre, comme elles, dans quelques lois psychologiques de la nature humaine, peut-être la philosophie tout entière n'était-elle qu'un seul arbre dont la psychologie était le tronc et toutes les autres recherches des rameaux [108].

Je ne vais pas entrer dans les détails de l'exposé que Jouffroy donne, dans « De l'organisation des sciences philosophiques », du cheminement par lequel il est arrivé à la réponse qu'il cherchait. Ce qui est important est avant tout le fait qu'en le lisant nous avons pu commencer à nous faire une idée assez précise d'une façon de poser et de résoudre le problème des relations de la philosophie et des sciences, que nous aurons l'occasion de retrouver par la suite sous des formes diverses et de confronter avec d'autres qui ont également un rapport plus ou moins direct avec la question qui nous intéresse.

Avant de revenir sur la manière dont la philosophie et les sciences ont réussi en France, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle à s'arranger entre elles et à se répartir les tâches de façon à limiter au maximum les occasions et les risques de conflit, il me faut encore évoquer un problème important que soulève le genre de conception de l'histoire de la philosophie qui est défendu par Renouvier. Selon lui, l'histoire de la philosophie n'est au fond rien d'autre qu'une histoire de la manière dont les philosophes individuels ont opté, chacun à leur façon, entre des positions qui ont la particularité d'être là depuis le début, de rester toujours les mêmes et d'être en permanence disponibles. C'est évidemment à cela que se réduit inévitablement l'histoire de la philosophie si les problèmes philosophiques et également les solutions possibles pour eux ont un caractère intemporel et prédéterminé. Or Renouvier est convaincu

que, puisqu'en eux-mêmes les systèmes philosophiques ont des prétentions à la vérité qui sont à peu près égales et à première vue aussi légitimes les unes que les autres et que la raison seule ne pourrait probablement pas réussir à les départager, la différence entre eux ne peut être faite, en fin de compte, que par des raisons et des facteurs contextuels et personnels. Mais c'est malheureusement à peu près la dernière chose que les philosophes sont disposés à admettre. Il n'y a d'ailleurs pas qu'eux qui manifestent une résistance de cette sorte, puisque celui qui s'est laissé persuader d'adopter une croyance quelconque tient généralement à pouvoir se dire en même temps qu'il n'a été convaincu par rien d'autre que des raisons universelles et objectives.

C'est, selon Renouvier, une illusion qu'il faut combattre, mais qui est particulièrement difficile à combattre, parce que, dans une discipline comme la philosophie, qui se considère généralement comme la discipline rationnelle par excellence, on est peu porté à admettre que des attirances et des préférences subjectives, dont l'explication est sans doute à chercher dans la biographie, l'éducation, la psychologie, etc., pourraient être pour quelque chose et peut-être même constituer l'élément déterminant dans les choix que l'on fait.

Bien rares sont les penseurs qui conservent, dans tout le cours de leur vie et de leurs travaux intellectuels, une aptitude, je ne dis pas à admettre, mais à comprendre ce qui contrarie leurs vues arrêtées, et se tiennent moralement accessibles à la vérité. Tout cela est tellement vrai que, même dans cette partie si considérable et si nécessaire des sciences expérimentales où l'interprétation et l'hypothèse se mêlent aux faits, et où la plus grande des difficultés est de discerner la portée d'un fait – en d'autres termes, de définir correctement un fait, en le séparant de ce qui n'est point des faits –, on voit les savants se forger presque tous des doctrines, comme le commun des penseurs, sur des matières incertaines, et puis s'y conformer et les soutenir par les mêmes procédés d'investigation et de discussion partiales. Or, cette espèce d'immoralité intellectuelle épargne encore bien moins la philosophie, puisque les philosophes n'ont pas à leur service une méthode universellement reconnue parmi eux pour trancher leurs différends ; qu'ils sont obligés de faire entrer dans leurs affirmations fondamentales, dans leurs principes, quelque chose de leur liberté et de leurs *attractions*, et qu'enfin ils ne veulent pas même, en général, avouer cette obligation, et par là se trouvent portés à affecter une rationalité absolue et prétendent à des *évidences* qu'ils n'ont pas [109].

Il devrait, selon Renouvier, aller à peu près de soi, pour toute personne qui n'est pas directement impliquée dans la confrontation entre les doctrines philosophiques – et cela devrait bien entendu, autant que possible, être le cas de l'historien de la philosophie lui-même – que le choix entre elles se fait pour l'essentiel de la façon suivante :

Quelles que soient les prétentions des systèmes, il doit être avéré pour toute personne placée en dehors des systèmes et convenablement informée de leurs origines, de leurs tendances diverses, de leurs variations et de leurs contradictions mutuelles, accumulées et répétées, que chacun d'entre eux est l'œuvre personnelle, ou du moins l'affirmation personnelle d'un penseur, placé sous l'influence d'un certain tempérament intellectuel et passionnel, d'une certaine éducation, d'un certain milieu, et conduit par l'étude et la réflexion à un point de vue propre auquel il se résout à demeurer fixé. À partir du moment où ce penseur a pris son parti, la recherche de la vérité, touchant les thèses auxquelles il s'est arrêté, n'est plus pour lui que l'examen partial des opinions qui se rapportent à ces thèses, afin de les combattre si elles y sont contraires, de les confirmer si elles y sont favorables, de les y ramener si la difficulté de les nier exige une conciliation [110].

Mais ce que sait la personne placée, comme dit Renouvier, en dehors des systèmes est une chose que les créateurs de systèmes ne veulent généralement pas savoir. Et il résulte de cela que les philosophes sont, de façon générale, peu intéressés par la genèse et par l'histoire de leurs propres convictions, et même particulièrement aveugles à ce qu'ils pourraient apprendre d'elles :

Une grande partie de leur effort est employée à raccorder tant bien que mal ce qu'ils ont dit ou pensé sur une question, à une époque, avec ce qu'ils pensent maintenant sur la même question ou sur une autre, dès qu'il semble y avoir incompatibilité. On dirait qu'ils se croient immuables ou qu'ils jugent décent de le paraître. Et tout naturellement l'infailibilité accompagne l'immutabilité. Chaque penseur dogmatique, en vertu d'une fiction dont il est dupe et dont le public a pris l'habitude, parle, enseigne et décrète en se targuant de l'autorité d'une raison impersonnelle et d'une indubitable aperception du vrai, comme si l'expérience ne nous avait point appris que cette prétendue raison se contredit d'un philosophe à l'autre, et que, tant vaut la direction morale et intellectuelle de la personne, tant vaut la pensée, ni plus ni moins [111].

Renouvier remplace la conception hégélienne de la philosophie comme étant un processus historique impersonnel par l'idée qu'une philosophie résulte de la décision essentiellement personnelle de répondre par oui ou par non à un certain nombre de questions qui sont, dit-il, « posées catégoriquement [112] », ce qui signifie qu'elles obligent réellement le penseur individuel à faire un choix. Il est dans l'obligation de choisir entre des propositions opposées, relativement aux termes principaux sur lesquels se fonde la classification des doctrines. Et le choix est réellement individuel, ce qui oblige à admettre que « la raison est personnelle dans ses déterminations [113] ».

Renouvier soutient, comme on vient de le voir, que chaque système philosophique « est l'œuvre personnelle, ou du moins l'affirmation personnelle d'un penseur, placé sous l'influence d'un

certain tempérament intellectuel et passionnel, d'une certaine éducation, d'un certain milieu, et conduit par l'étude et la réflexion à un point de vue propre auquel il se résout à demeurer fixé » [114]. Mais on peut, bien sûr, se poser la question de savoir si cette affirmation personnelle est libre ou si elle est, au contraire, une affirmation à laquelle il est nécessairement conduit. Et c'est une question qui est évidemment, elle aussi, philosophique et qui oblige à un choix philosophique entre des assertions opposées. Sur ce qu'il appelle la « question dilemmatique de la liberté et de la nécessité », Renouvier se réfère avec approbation à Jules Lequier, dont il résume le point de vue de la façon suivante :

Définitivement, deux hypothèses : la liberté ou la nécessité. *À choisir entre l'une et l'autre, par le moyen de l'une ou de l'autre.* Je préfère affirmer la liberté et affirmer que je l'affirme au moyen de la liberté. Ainsi je renonce à imiter ceux qui cherchent à *affirmer quelque chose qui les force à affirmer*. Je renonce à poursuivre l'œuvre d'une connaissance *qui ne serait pas la mienne*. J'embrasse la *certitude dont je suis l'auteur*. Et j'ai trouvé la *première vérité* que je cherche. Si je considère la science en son principe, dans le premier principe de ses théories, quelles qu'elles soient, je déclare *la liberté condition positive de la connaissance, moyen de la connaissance* [115].

Pour ce qui est de la question de savoir jusqu'à quel point le choix individuel que chaque philosophe est amené à faire peut être rationnel, Renouvier concède qu'il est tout à fait possible que les positions doctrinales ne puissent être justifiées par une méthode qui diffère essentiellement de celle qu'applique l'esprit quand il choisit d'adhérer aux articles fondamentaux d'une foi religieuse. Néanmoins, il maintient qu'il y a une différence entre la philosophie et la religion, et entre « la manière rationnelle et la manière religieuse de penser [116] ». Mais ces deux options, qui, concrètement parlant, correspondent pour lui au criticisme et au christianisme, peuvent être conciliées sur la base d'une croyance commune au monde moral, à la condition que la philosophie et les sciences reconnaissent franchement les droits du sentiment et de la foi, et que la religion, de son côté, accepte les acquis de la critique historique et scientifique.

Bertrand Russell, dans son *Exposition critique de la philosophie de Leibniz*, parue en 1900, autrement dit, une quinzaine d'années après la publication du livre de Renouvier, défend une conception de l'histoire de la philosophie qui est finalement assez proche de la sienne, mais il est plus optimiste que lui sur la possibilité de choisir de façon rationnelle entre des doctrines philosophiques qui s'opposent. Il explique que « les doctrines philosophiques du passé appartiennent à l'un ou l'autre d'un petit nombre de grands types – des types qui à notre propre époque sont perpétuellement récurrents. [117] » Et il indique qu'il va adopter « une attitude purement philosophique envers

les philosophes antérieurs – une attitude dans laquelle, sans prendre en considération les dates ou les influences, nous cherchons simplement à découvrir quels sont les grands types de philosophies possibles et à nous guider dans la recherche en étudiant les systèmes défendus par les grands philosophes du passé[118] ». Une question cruciale, et que l'histoire seule ne peut évidemment pas résoudre, est celle des possibilités de comparaison et de choix rationnels qui existent entre les différents systèmes philosophiques. Quelle est exactement la part de rationalité que peut comporter le choix ? Est-elle aussi réduite ou, au contraire, nettement plus grande que ne le croit Renouvier ? Comme on le verra, c'est une question qui est très présente dans le travail de Vuillemin. Mais même lui ne semble pas être parvenu à lui donner une réponse qui puisse être acceptée sans réserve.

Pour quelqu'un comme Renouvier, il n'y a pas réellement d'histoire des doctrines philosophiques. Il y a seulement une histoire des choix qui ont été effectués successivement par les différents philosophes entre les doctrines. Mais dans quelle mesure une conception de cette sorte est-elle réellement plausible ? Il pourrait y avoir des raisons sérieuses de penser que, contrairement à ce que croit Renouvier, en philosophie aussi bien les problèmes que les solutions ne sont en aucune façon éternels et ont, au contraire, un caractère essentiellement historique. Cela rendrait évidemment l'histoire de la philosophie, conçue, il est vrai, d'une façon bien différente de celle dont elle l'est chez lui, d'autant plus importante pour la compréhension de ce qu'est la philosophie elle-même.

Mais ici, on est obligé de se poser immédiatement un problème difficile, qui est de savoir si l'histoire de la philosophie peut ou non être conçue non seulement comme une évolution, mais également comme une évolution susceptible de correspondre à un progrès. Si la vraie philosophie doit désormais être considérée, selon l'expression de Renan, comme une histoire théorique de l'esprit humain, l'étude savante des textes du passé, à commencer, bien entendu, par ceux de la philosophie elle-même, n'en devient évidemment que plus nécessaire. Mais il faut remarquer que Renan s'exprime sur ce point comme un homme du XIX^e siècle, qui croit au progrès et pour qui l'intérêt et l'importance de l'histoire reposent en grande partie sur la croyance au progrès : comme il le dit lui-même, il est essentiel de connaître ce qui a été accompli auparavant et de savoir où on en est arrivé exactement aujourd'hui pour pouvoir espérer aller plus loin. Il pourrait être intéressant de s'attarder sur la façon dont l'intérêt pour l'histoire peut changer de nature quand la croyance au progrès, comme c'est le cas à présent, a tendance à s'affaiblir et même à

disparaître plus ou moins. Renan dirait sans doute que l'histoire, de théorique qu'elle était, a tendance à redevenir simplement curieuse : c'est la simple curiosité pour ce qui s'est passé qui redevient, semble-t-il, la motivation principale, à la place de la volonté de l'utiliser pour avancer.

Mais ce qui nous intéresse en ce moment n'est pas le cas de l'histoire en général, c'est celui de l'histoire de la philosophie. Et on a tendance à considérer que la situation de la philosophie est particulière, notamment en ce sens qu'il n'y a pas de notion de « progrès » qui soit susceptible de lui être appliquée de façon à peu près acceptable et acceptée par tout le monde : la plupart des philosophes estiment même que la notion de progrès n'a tout simplement aucun sens dans le cas de la philosophie. Il semble, du reste, que, comme en témoigne l'exemple de la science, il puisse y avoir une certaine tension, pour ne pas dire une antithèse pure et simple, entre la croyance au progrès et la croyance à l'histoire, en tout cas entre la croyance au progrès et la possibilité de prendre réellement au sérieux l'histoire. La raison de cela est que, là où, comme c'est le cas dans les sciences, il y a un progrès clairement reconnu, on est généralement tenté de considérer que le seul stade de l'évolution qui mérite réellement qu'on s'y intéresse de près est le dernier. On peut, semble-t-il être un bon physicien sans connaître réellement autre chose que l'état actuel de la physique. Mais peu de spécialistes croient sérieusement que l'on puisse être un bon philosophe en ignorant à peu près tout de l'histoire de la philosophie.

L'histoire de la philosophie est, semble-t-il, essentielle pour la philosophie, ne serait-ce que pour les raisons qu'indique Jonathan Rée :

L'histoire de la philosophie n'est pas un appendice optionnel à la philosophie : elle identifie les théories et les controverses principales de la philosophie ; elle canonise les grands penseurs et les textes fondamentaux de la discipline ; et elle définit les tendances et les périodes principales de son évolution. De cette façon, elle fournit une définition implicite de la philosophie, en indiquant qu'être un philosophe veut dire être un successeur de Platon, Aristote et le reste, et perpétuer les pratiques que – selon l'histoire de la philosophie – ces grands hommes ont léguées. [...] Ses catégories ne sont pas seulement appliquées rétrospectivement (et peut-être faussement) au passé. Son image du passé est traduite en la réalité du présent ; la nature de la philosophie moderne est partiellement déterminée par les présupposés non examinés de l'histoire de la philosophie [119].

Il va sans dire qu'en réalité, selon la manière dont elle est conçue et pratiquée, l'histoire de la philosophie fournit plusieurs définitions implicites concurrentes de la philosophie. Mais il n'en est pas moins

vrai que c'est, pour une part importante et même essentielle, d'elle que l'on attend la réponse à la question de savoir ce qu'est exactement la philosophie. Il y a donc, pour un philosophe, des raisons déterminantes de s'intéresser à la philosophie du passé, qu'il a généralement du mal à faire partager aux scientifiques. Comme le dit Gueroult, à l'ami de la science, la philosophie du *passé* apparaît comme une philosophie *dépassée*, « ce qui a l'avantage de le mettre à l'abri de la superstition de l'histoire et de le sauver du péril de la prendre au sérieux[120] ». Pour celui qui adopte le point de vue exclusif de la science positive, la seule philosophie qui puisse être réellement intéressante est la dernière en date. Et, remarque Gueroult, « le rejet du passé, pour la philosophie, n'est possible que sous la condition d'une reconnaissance pour elle d'un progrès analogue à celui des sciences positives[121] ». Le rejet du passé est une attitude qui ne peut que scandaliser fortement un philosophe professionnel, qui a tendance à considérer que la philosophie a, au contraire, presque tout à apprendre de son passé. L'histoire de la philosophie est même la seule chose, dans la philosophie, qui puisse réellement s'apprendre et qui le doive absolument. On n'apprend pas, dit-on, à philosopher ; mais on peut au moins apprendre à lire et à comprendre ce qu'ont dit jusqu'à présent les philosophes.

En même temps, bien entendu, le philosophe, surtout s'il est historien, reste conscient du fait qu'il n'y a peut-être pas de problèmes éternels, mais seulement des problèmes qui se sont posés dans des conditions historiques données et ne se reposeront jamais exactement sous la même forme. Si l'on en croit Putnam, il y a des questions comme « Quelles sont les racines de la vie morale ? » ou « Quel rôle la moralité joue-t-elle dans la vie humaine ? » qui se sont posées dans toutes les civilisations connues. Mais, malgré tout :

Comme le dit Dewey dans ses écrits éthiques, on ne peut répondre à ces questions d'un point de vue non situé. Dewey produit là une critique formidable de la philosophie en indiquant qu'on n'a pas à croire dans les solutions proposées par les philosophes du passé. Et c'est vrai : que peut-on attendre des solutions qu'ils ont proposées ? Ils avaient des problèmes sociaux différents des nôtres ; des sociétés différentes, des crises différentes. Il est évident que la philosophie est toujours à refaire, et tout ce que nous pouvons faire aujourd'hui, c'est de tenter d'apporter des solutions à des problèmes qui, tels quels, ne se sont jamais posés à quiconque. Et il n'y a pas de solutions éternelles [122] .

Mais Putnam hésite visiblement, dans les faits, entre deux attitudes sensiblement différentes, l'une qui consiste à admettre que les problèmes ont pu, dans certains cas au moins, rester les mêmes, mais que les solutions anciennes ne peuvent plus convenir à des hommes d'aujourd'hui, et l'autre qui consiste à soutenir que nous devons nous

occuper tout simplement d'autres problèmes. Autrement dit, ce ne sont pas seulement les solutions acceptables qui ont changé de façon plus ou moins radicale, mais les problèmes eux-mêmes. De toute façon, il est clair que, même si la réponse est considérée généralement comme évidente et plus ou moins imposée, la question « Que faire exactement des productions intellectuelles du passé ? » ne peut pas ne pas se poser à un moment ou à un autre, même pour la philosophie. Il est certain que, dans l'admiration que l'on est tenu, dans des cultures comme les nôtres, d'éprouver pour les œuvres philosophiques du passé, la part qui est due aux productions intellectuelles du passé, quelles qu'elles soient, et celle qui est due à ce qui rend les œuvres en question intéressantes et importantes pour nous du point de vue proprement philosophique, et non pas seulement historique, ne sont pas toujours faciles à déterminer exactement.

Je ne m'attarderai pas sur le fait que l'histoire de la philosophie, telle que la pratiquent généralement les philosophes, a été parfois critiquée sévèrement à cause de son caractère paradoxalement peu historique et de sa tendance à traiter les problèmes philosophiques comme s'ils n'étaient pas vraiment historiques ou ne l'étaient que de façon très accessoire. Voyez par exemple ce qu'écrivait sur ce point Jonathan Rée :

L'histoire de la philosophie est peut-être moins importante pour ce qu'elle dit que pour ce qu'elle cache. Elle dissimule la façon dont les problèmes philosophiques et l'éventail des « positions » philosophiques concevables varient historiquement ; et les façons dont la conception présente – y compris celle que l'on défend soi-même – est un produit du passé. Elle n'aborde pas non plus le problème de savoir de quelle manière les ressources conceptuelles humaines se sont étendues et développées dans le cours de l'histoire ou dont elles peuvent devenir des forces matérielles ; elle essaie encore moins de situer les activités des intellectuels ou des « philosophes » au sein de ces évolutions. Cela lui permet de présenter la philosophie comme un secteur auto-suffisant (*self-contained*), éternel de la production intellectuelle, dans lequel des batailles entre professionnels ont été menées depuis le commencement des temps. Personne n'accepte la responsabilité de ce curieux rejeton de la mauvaise historiographie et de la mauvaise philosophie, mais dans les profondeurs inconscientes de la vie académique et intellectuelle, l'histoire de la philosophie est aussi active que jamais. Reproduisant de façon constante une image folle de la philosophie comme étant une sorte d'esprit anhistorique désincarné, avec une histoire qui lui appartient en propre et qui remonte comme un tunnel à travers les siècles, c'est un de nos mythes intellectuels les plus puissants [123].

Ces choses-là ont été écrites en 1978 par quelqu'un qui se désolait de voir l'histoire de la philosophie, telle qu'elle est généralement racontée, se dérouler dans une sorte de vide historique, social et politique, et presque sans rapport avec les autres aspects de l'histoire

proprement dite. Nous sommes évidemment loin aujourd'hui de cette époque-là et l'on ne trouve à nouveau pas grand-chose à redire à la position de souveraineté et d'autonomie complète que la philosophie a tendance à revendiquer pour elle-même et pour son histoire. C'est sans doute, du reste, un des aspects de ce qu'on appelle depuis quelque temps un « renouveau » de la philosophie. Plus la philosophie est traitée comme une discipline capable de se suffire à elle-même et qui n'a pas grand-chose à apprendre des autres, plus elle a l'impression de revivre et d'être perçue d'une façon qui correspond à sa véritable nature.

Cours 6. L'histoire de la philosophie et la question de la vérité des philosophies

Revenons à Gueroult et à la question « Que peut-on faire exactement, du point de vue proprement philosophique, avec les productions philosophiques du passé ? » Une bonne façon d'aborder le problème qui a suscité la tentative de réponse de Gueroult dans *Philosophie de l'histoire de la philosophie* est de se demander où exactement et sous quelle forme on peut rencontrer en premier lieu la philosophie. Gueroult répond sans hésiter que la rencontre avec la philosophie, c'est d'abord la rencontre avec des doctrines et avec leur histoire :

Celui qui se tourne vers la philosophie existante trouve, non un corps de vérités, mais son histoire. C'est donc, semble-t-il, un fait indubitable que, avant toute définition et toute recherche, l'histoire de la philosophie soutient avec la philosophie en général un rapport spécifique, très différent du rapport entre l'histoire des sciences et les sciences en général [124].

Quand on cherche à rencontrer la philosophie elle-même, on ne rencontre jamais ni un corps de vérités établies, ni un cheminement susceptible de constituer un progrès effectué en direction d'une vérité finale. Mais cela soulève immédiatement un problème redoutable, qui est de savoir si celui qui cherche à rencontrer la philosophie réussira ou non à rencontrer un jour autre chose que son histoire elle-même. Or aussi philosophique que puisse être celle-ci, elle ne peut tout de même pas se confondre purement et simplement avec la discipline dont elle est l'histoire.

On peut remarquer qu'il y a un contraste saisissant entre la conception que défend Gueroult, qui est, sous une forme ou sous une autre, celle de tous les historiens de la philosophie et également d'un bon nombre de philosophes, et le point de vue d'un philosophe comme Wittgenstein, qui a tendance à estimer au contraire que la rencontre avec la philosophie est en premier lieu la rencontre avec les problèmes philosophiques et que celle-ci peut aussi s'effectuer de façon plus ou moins directe et ne présuppose pas nécessairement le passage par une étude de la tradition philosophique savante. La philosophie, dit Wittgenstein, ce sont d'abord et essentiellement les problèmes philosophiques. Et il semble avoir réussi à démontrer, pour sa part, que l'on peut être un grand philosophe tout en ayant une connaissance

plus que réduite de l'histoire de la philosophie.

Je ne suis pas en train, bien entendu, de dire qu'il faut chercher à suivre son exemple : cela serait pour le moins risqué et ne peut être que fortement déconseillé *a priori*. Ce sur quoi je voulais insister est avant tout le fait que, pour lui, la philosophie, ce ne sont pas d'abord les doctrines ou les systèmes philosophiques, mais les embarras, les perplexités et les difficultés philosophiques, alors que la notion même de problème philosophique est tout à fait secondaire et même passablement absente dans le livre de Gueroult auquel je me réfère, et cela en dépit du fait qu'il est, comme tout le monde, parfaitement conscient du fait que les philosophes sont censés être mus en premier lieu par la volonté de résoudre des problèmes d'une certaine sorte. Autrement dit, il semble y avoir une différence importante entre deux conceptions de la philosophie qui ont tendance à s'opposer assez fortement et que l'on pourrait appeler, pour simplifier la « philosophie des systèmes » et la « philosophie des problèmes ». Du point de vue de Wittgenstein, un bon nombre de philosophes, et notamment de philosophes systématiques, sont atteints de la maladie qu'il pensait avoir détectée en particulier chez Russell et qu'il appelle la « perte des problèmes » (*Problemverlust*).

Au moment de commencer un cours d'histoire de la philosophie ancienne qu'il a donné en 1828, Jouffroy constatait que l'histoire de la philosophie se heurte à une difficulté fondamentale qui semble à première vue à peu près insurmontable. Selon lui, en effet :

L'histoire de la philosophie doit comprendre deux éléments : l'exposition des opinions, et la critique des opinions. Que suppose l'exposition des opinions ? la connaissance de ces opinions. Que suppose la critique des opinions ? la connaissance de la vérité sur les problèmes que ces opinions ont la prétention de résoudre [125].

Or, entre les opinions philosophiques, il n'y a jamais eu, et on ne sait même pas s'il y aura jamais, quelque chose de décidé. Sur aucune question la vérité n'a été découverte ni même simplement approchée. Que résulte-t-il de cela pour l'histoire de la philosophie ?

Qu'il n'y a aucune vérité reconnue en philosophie ou, en d'autres termes, que la science philosophique n'existe pas encore. Mais la critique présuppose la connaissance de la vérité. La critique des opinions philosophiques est donc impossible. On peut donc exposer les opinions philosophiques, mais on ne saurait les apprécier [126].

Si la critique ne repose pas sur la connaissance de la vérité, elle ne peut reposer, en effet, à nouveau que sur une opinion philosophique, autrement dit sur un système particulier. Mais la critique des systèmes par un système ne peut s'appuyer que sur une base incertaine et être

aussi incertaine qu'elle. On pourrait objecter, bien entendu, que, même dans les sciences, on ne sait pas non plus forcément à quoi ressemblera la vérité finale et que cette ignorance n'est cependant pas comprise comme une raison de renoncer à évaluer et à départager les théories. Mais la réponse serait, bien entendu, que, dans les sciences, il y a au moins des situations dans lesquelles, on peut affirmer, pour des raisons qui ne sont pas simplement subjectives, que la théorie la plus récente est meilleure, en ce sens qu'elle est plus proche de la vérité que les théories anciennes.

Considérées du point de vue actuel, les remarques de Jouffroy sur les conditions de possibilité d'une histoire de la philosophie ont toutes les chances de sembler assez naïves. Il y a déjà longtemps que les bons historiens de la philosophie ont pris l'habitude de considérer que la critique et l'évaluation des doctrines et des systèmes ne font pas partie de leurs obligations et que seule la première des deux tâches que leur assigne Jouffroy leur incombe réellement. Mais cela ne les empêche pas pour autant de se trouver, eux aussi, confrontés, au moins implicitement, à la question de la relation que les productions de la philosophie entretiennent avec la vérité. C'est une question qu'il n'est pas possible d'éviter quand on essaie de construire ce que Gueroult appelle une philosophie de l'histoire de la philosophie.

S'il m'est permis d'évoquer quelques souvenirs personnels, je peux dire que j'ai fait mes études de philosophie à une époque où il était entendu, dans la philosophie comme ailleurs, que tout est historique, de la même façon que, comme on le disait aussi, tout est politique. Et la question que je me posais était de savoir comment éviter que la philosophie ne finisse par se réduire plus ou moins et même complètement à l'histoire de la philosophie – ce qui est, du reste, à peu près l'impression que tend à donner la plupart du temps aux étudiants l'enseignement de la philosophie dans les universités. J'ai à peine besoin de souligner à quel point, dans ce genre de contexte, la contribution de Gueroult à la constitution d'une véritable philosophie de l'histoire de la philosophie était attendue avec impatience. Dans un pays où l'histoire de la philosophie occupait une place aussi considérable, il n'était guère concevable de la laisser vivre simplement sur sa réputation et de renvoyer indéfiniment à plus tard la question de la justification philosophique de l'importance qui lui est reconnue et de la position hégémonique qu'elle occupe dans les faits.

Gueroult, dont j'ai suivi les derniers cours au Collège de France, était à cette époque-là l'historien de la philosophie français le plus réputé et j'ai entendu Vuillemin, qui était un de ses élèves et qui se considérait lui-même pour une part essentielle comme un historien de la philosophie plutôt que comme un philosophe proprement dit,

m'expliquer bien des années plus tard qu'après la disparition de son maître il n'y avait plus eu en France d'historien de la philosophie réellement digne de ce nom. N'étant pas moi-même historien de la philosophie, je me garderai bien, cela va sans dire, de formuler un jugement sur l'état présent d'une discipline autrefois extrêmement brillante et considérée généralement à l'étranger comme un exemple dont il faut s'inspirer, mais qui ne l'est sans doute plus tout à fait autant aujourd'hui.

Il se trouve que Gueroult avait annoncé à un colloque qui s'était tenu en 1957 à Royaumont sur Descartes qu'il préparait un grand livre, qu'il n'était pas certain de réussir à terminer avant sa mort, « sur la philosophie, la vérité, l'histoire ». Autrement dit, il était conscient de la nécessité de ne pas terminer son parcours sans avoir essayé de répondre à un type de question que les spécialistes engagés dans la pratique de l'histoire de la philosophie ont de façon générale plutôt tendance à éviter d'aborder directement ou à ignorer purement et simplement. Mais, comme il le craignait, il n'a pas réussi à terminer le travail entrepris et ce qui a été publié en 1979, autrement dit, plus de vingt ans après, ne constitue qu'une partie de ce qu'il avait envisagé d'accomplir et qui aurait constitué incontestablement une sorte de couronnement de son œuvre. Mais je dois dire que c'est une chose qui ne me surprend, somme toute, qu'à moitié et que je n'aimerais pas être dans la peau de l'historien de la philosophie qui s'attaque à des questions du genre de celles auxquelles Gueroult a essayé pour finir, avec une sincérité et un courage remarquables, de répondre.

Ce que Gueroult espérait pouvoir encore publier de son vivant comme le couronnement de son œuvre est un ouvrage en deux parties, intitulé *Dianoématique*, qui est resté inachevé, et dont la deuxième partie est parue avant la première. La première partie est une *Histoire de l'histoire de la philosophie*, en trois volumes, parus respectivement en 1984 pour le premier et en 1988 pour les deux suivants. La deuxième partie est une *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, qui a été publiée en 1979, trois ans après la mort de Gueroult. Le projet de la dianoématique, avait pour ambition de résoudre l'antinomie suivante :

D'une part, chaque philosophie, par la certitude qu'elle possède d'apporter toute la vérité possible, prétend pour son compte s'élever au-dessus de l'histoire et arrêter son cours. D'autre part, l'histoire de la philosophie, qui est en réalité l'histoire des philosophies, ruine chacune d'elles en rejetant leur prétention à la vérité et en les convertissant en événements temporels [127].

Si les différentes philosophies s'efforçaient de représenter une réalité commune, sur laquelle chacune est persuadée d'être la seule à dire réellement la vérité, elles seraient irréductiblement plurielles et

contradictoires. La réponse de Gueroult est qu'elles sont certes irréductiblement plurielles, mais ne sont pas contradictoires. La raison de cela est qu'il n'y a pas de réalité indépendante que les systèmes philosophiques essaient de représenter et réussissent à représenter plus ou moins bien.

Pour que soit possible l'affirmation de la réalité des doctrines, elles doivent ne pas être « reproductrices » d'un réel étranger à elles. Or nous constatons qu'elles ne le sont pas en fait. Nous pouvons donc affirmer que c'est en érigeant *a priori* et sans critique comme condition de possibilité des doctrines leur caractère de copie, de « reproduction » d'un original, que le sens commun est conduit, par-là, inéluctablement à leur enlever leur réalité, précisément en leur imposant une condition qui n'est jamais réalisée en fait parce que sans doute elle ne sera jamais réalisable en droit [128].

On remarquera que les doctrines philosophiques pourraient, semble-t-il, être et rester bel et bien sous la dépendance d'une réalité extérieure qui joue un rôle comparable à celui d'une simple condition aux limites et sans avoir la prétention et encore moins l'obligation d'en constituer une copie ou une reproduction fidèle. Mais ce n'est pas de cette façon que Gueroult considère les choses. La position qu'il défend est une forme d'idéalisme radical, d'après laquelle les systèmes philosophiques, pour être des constructions de la pensée, n'en possèdent pas moins une réalité autonome et intrinsèque : ils sont eux-mêmes des éléments de la réalité, et non des reproductions. Le rapport au réel est certes une condition de possibilité de toute philosophie. Mais il n'est pas dit par-là que ce réel est antérieur à la philosophie, comme l'implique le postulat réaliste ; et rien n'est dit non plus sur ce qu'il doit être au juste. Gueroult soutient que « ce n'est pas l'objet extérieur qui apparaît comme cause de la réalité de la doctrine, mais c'est le sentiment de cette réalité de la doctrine qui apparaît comme la cause de *l'idée de la réalité d'un objet modèle comme cause de ce sentiment* [129] ».

On pourrait juger d'une suffisance et d'une arrogance inacceptables une conception qui revient à attribuer à la philosophie une sorte de pouvoir de décréter le réel. Mais Gueroult soutient que, pour quelqu'un qui a une idée correcte de ce qu'est la philosophie, c'est bien ainsi que les choses doivent se passer.

Sans doute chaque doctrine décrète le réel, mais le pouvoir de la pensée philosophante, s'il est discrétionnaire, ne saurait être arbitraire, puisqu'un tel arbitraire est exclu d'avance par ce qui est *raison*. Il doit donc y avoir une règle selon laquelle s'administre la réalité, et grâce à cette règle doit pouvoir être découvert le *critérium* de la réalité d'une doctrine, ou le criterium par lequel on peut la reconnaître comme étant un produit authentique de la raison philosophante, source souveraine du réel. Ainsi,

nous sommes ramenés au problème du *critérium* de la réalité ou de la définition réelle de la réalité [130].

Selon Gueroult, c'est donc la pensée philosophante qui, à chaque fois, décrète souverainement ce qu'est le réel, au lieu de recevoir d'un réel antérieur ce qui lui est reconnu en fait de validité, d'autorité et de réalité [131]. Or les systèmes philosophiques produisent sur ce point des réponses différentes et apparemment incompatibles, qui ont pour résultat la construction de réels philosophiques différents. Gueroult dit que « l'objet de la pensée philosophante est le produit de l'action de cette pensée, et que la même action érige ce produit en réalité originelle, antérieure à la pensée et à son activité [132] ». Par conséquent, « les systèmes ne sont pas les organes de l'intellection explicative d'un réel, mais les produits de l'activité philosophante, produits qui sont en eux-mêmes, chacun, des "réels" [133] ». Autrement dit, la philosophie n'est pas une discipline explicative et les systèmes philosophiques en compétition n'ont pas pour fonction d'expliquer de différentes façons une même réalité. Et, puisque les systèmes en question ont un statut qui est celui d'êtres réels singuliers, ils peuvent coexister sans pour autant risquer de se contredire. Gueroult dit que « des réalités singulières ne se contredisent pas, tandis que des vérités discordantes touchant un même original sont incompatibles et se détruisent irrémédiablement [134] ». Il argumente, par conséquent, sur ce point de la réalité à la possibilité ou, plus exactement, de la co-réalité à la compossibilité : puisque les systèmes philosophiques sont tous réels, ils sont nécessairement tous compatibles entre eux.

On peut parler aussi, si l'on veut, d'un raisonnement qui pourrait être qualifié de quasi-frégéen. Frege soutient, dans les discussions qu'il a eues avec Hilbert, qu'au sens auquel il continue à utiliser le mot « axiome », une démonstration de consistance pour les axiomes n'est pas nécessaire, puisque les axiomes doivent être vrais et que, s'ils sont tous simultanément vrais, ils ne peuvent pas se contredire. Or, pour Gueroult, les systèmes philosophiques sont tous réels et, en un certain sens du mot « vrai », tous également vrais ; et ils ne peuvent, par conséquent, pas non plus se contredire, même si c'est l'impression que, vus de l'extérieur, ils donnent généralement et sur laquelle s'appuient à chaque fois les ennemis de la philosophie pour justifier la méfiance et parfois le mépris qu'ils éprouvent à son égard. Mais qu'en est-il exactement de la question de leur vérité ?

Il arrive à Gueroult de dire qu'il n'y a pas réellement de notion de vérité préphilosophique et qu'« il y a autant de concepts de vérité que de philosophies [135] ». Il semblerait, par conséquent, qu'il n'y a pas de notion de vérité transsystématique qui autorise à se demander si les

systèmes philosophiques sont vrais ou faux et en quel sens ils peuvent l'être. Gueroult pense néanmoins que l'on est en droit d'affirmer qu'ils sont tous vrais, et même qu'ils le sont absolument, à la condition d'ajouter qu'ils le sont uniquement dans leur propre sphère. Les prétentions de tous les systèmes peuvent finalement être conciliées :

Ils valent, comme ils le prétendent, d'une façon exclusive et absolue, ils sont des vérités totales et non partielles, mais chacun dans sa sphère. Or cette absoluité à l'intérieur d'une sphère propre n'est possible que parce qu'il ne s'agit pas pour chacun d'eux de refléter une réalité qui lui est extérieure, mais de constituer chacun une réalité qui lui est propre et intérieure [136].

Le résultat auquel aboutit Gueroult, comme on a pu le voir, n'est pas une limitation, mais au contraire une réaffirmation de la souveraineté et de la toute-puissance de la pensée philosophante. *Grosso modo*, on peut dire que les systèmes philosophiques ne sont pas limités par un réel extérieur, parce que celui-ci, même s'il existe effectivement, reste, tant que la philosophie n'est pas intervenue, complètement indéterminé et vide ; mais ils se limitent par essence les uns les autres. Considéré du point de vue interne et tant qu'il reste dans sa propre sphère, chaque système philosophique est vrai ; mais pour l'historien de la philosophie qui considère les systèmes de l'extérieur et de façon impartiale, ils sont tous vrais ou aucun ne l'est. Aucun ne l'est, en tout cas, au sens de la vérité-correspondance : ce que l'on peut exiger d'un système est tout au plus la cohérence.

Gueroult contraste, sur ce point, le cas des mathématiques, dans lesquelles la validité des relations qui sont découvertes est indépendante de la décision du mathématicien, avec celui de la philosophie, dans lequel elle est pour une part le produit de la décision elle-même.

Alors qu'en mathématiques les rapports découverts sont conçus comme ayant une validité *réelle en soi* antérieurement à celle qu'ils revêtent *pour moi* après l'acte contingent de leur découverte, en philosophie les rapports créés par la pensée philosophante sont conçus comme ayant une validité en soi simplement possible pour une pensée philosophante quelconque et sous la condition d'une décision qui les rendra effectivement valables, c'est-à-dire leur conférera une validité réelle. Ainsi pour la philosophie le passage du possible logique au réel logique est soustrait à la pure logique, ou, comme dirait Leibniz, se réfère à la logique de l'actuel (où interviennent la volonté et le choix). En d'autres termes, il faut, pour effectuer ce passage, qu'il y ait en dehors de l'élément logique une raison suffisante exorbitante de la nécessité nue, et qui suppose un facteur moral [137].

Sur ce point, comme vous pouvez le constater, Gueroult n'est finalement peut-être pas aussi loin de Renouvier qu'on aurait pu le

penser.

Selon lui, les différents systèmes philosophiques exposent des possibilités différentes, que celui qui est confronté à eux peut choisir ou non d'actualiser par un acte dont il souligne qu'il n'est pas purement intellectuel, mais fait intervenir, de façon essentielle, la volonté et comporte un aspect moral. Il va même jusqu'à comparer la situation à ce qui se passe chez Leibniz, quand Dieu, parmi tous les mondes possibles, choisit de faire passer à l'existence celui qui est le meilleur, en vertu d'une nécessité qui n'est pas logique, mais morale. La comparaison, cependant, ne peut pas être poussée très loin. Le Dieu de Leibniz ne décide pas de ce qui est le meilleur, c'est une chose qui est déterminée indépendamment de lui ; il décide seulement de le créer. En revanche, dans le cas des systèmes philosophiques, celui d'entre eux qui représente la meilleure solution n'est pas déterminé objectivement. Il ne devient la meilleure solution que pour celui qui le choisit. Et on peut se demander s'il existe une possibilité de comparaison réelle entre les possibles et si la comparaison et le choix peuvent s'appuyer sur des arguments rationnels.

La réponse ne semble malheureusement pas pouvoir être autre que négative, car il ne semble pas possible de procéder à l'évaluation cherchée sans avoir déjà adopté, implicitement ou explicitement, le point de vue de l'un ou l'autre des systèmes considérés. Il ne peut pas exister de procédure d'évaluation transsystématique des systèmes eux-mêmes. D'un autre côté, on peut penser que la question se pose probablement un peu dans les mêmes termes que pour les systèmes moraux et qu'il peut peut-être, comme dans leur cas, y avoir tout de même des raisons objectives, mais non démonstratives, de préférer un système philosophique à un autre : il ne peut évidemment pas être question de démontrer que l'un d'entre eux est le bon. Mais on peut craindre finalement qu'il ne faille se résigner à considérer, en réalité, que dire d'un de ces systèmes qu'il est le meilleur revient simplement à dire que c'est celui que l'on a choisi.

J'ai opposé antérieurement à la « philosophie des systèmes » une « philosophie des problèmes ». Le moins que l'on puisse dire est que la notion de « problème philosophique » est peu présente dans le livre de Gueroult dont je suis en train de vous parler. Il en est tout de même question à différentes reprises, notamment quand l'auteur traite de la différence de nature qui existe entre l'histoire de la philosophie et l'histoire des sciences.

L'intérêt de l'histoire de la philosophie l'emporte de beaucoup sur celui de l'histoire des sciences, car, avec elle, il s'agit bien moins d'erreurs avérées que de solutions possibles. Alors que les problèmes de la science du passé (synonyme de science dépassée) sont la plupart résolus ou abolis, ceux de

Autrement dit, dans l'histoire de la philosophie et, par voie de conséquence, dans la philosophie elle-même, on n'est jamais confronté qu'à des solutions possibles, qui ont la particularité de rester à tout moment possibles ou utilisables, au prix éventuellement de certains remaniements, mais jamais à des solutions réelles. À la différence de ce qui se passe généralement dans les sciences, les problèmes demeurent et on a un besoin essentiel de l'histoire pour savoir quelles sont les solutions possibles. Les solutions philosophiques, pourrait-on dire, ne deviennent jamais impossibles, mais elles ne s'imposent jamais non plus comme étant les seules possibles. Cela signifie qu'il y a effectivement une différence de nature, et non pas seulement de degré, entre le cas de la philosophie et celui des sciences.

C'est aussi, bien entendu, ce que soutient Wittgenstein. Mais il faut remarquer que, pour lui, une des choses qui distinguent les problèmes philosophiques des problèmes scientifiques est justement le fait que les problèmes philosophiques sont en principe complètement résolubles. La raison de cela est que la philosophie n'est pas une activité théorique ou quasi-théorique, dans laquelle on propose des hypothèses et des explications qui sont susceptibles d'être améliorées indéfiniment. C'est une activité de type thérapeutique dans laquelle on essaie de débrouiller des perplexités et des confusions qui sont d'origine linguistique ; et c'est une chose qui, quand elle peut être faite, doit pouvoir l'être, semble-t-il, complètement, du moins pour celui qui est prêt à s'adonner à l'exercice requis et à consentir l'effort qu'il implique. Si la philosophie comme théorie ne peut pas donner autre chose que des réponses possibles et condamnées apparemment à rester seulement possibles, la philosophie comme thérapie doit pouvoir en principe produire des réponses réelles.

Gueroult, à la différence de Wittgenstein, perçoit la philosophie, de façon traditionnelle, comme une activité de nature théorique, qui se traduit par la production de systèmes. La théorisation philosophique constitue même, d'une certaine façon, le paradigme de la théorisation en général : la philosophie représente en quelque sorte la théorie à l'état pur. Mais il ne faut surtout pas se représenter la théorie en question sur le modèle de la théorie scientifique, puisqu'il n'y a pas de réalité indépendante qui permette de tester les assertions théoriques de la philosophie et qui soit susceptible de les rendre vraies ou fausses. Il n'est même pas certain, en fait, que la notion de vérité puisse s'appliquer réellement à la philosophie, et Vuillemin et Granger, qui sont deux des disciples les plus éminents de Gueroult, considèrent qu'elle ne s'y applique effectivement pas.

Une conséquence importante qui semble résulter de ce qui vient d'être dit est que la philosophie doit être affranchie de l'obligation de s'inspirer aussi bien de la démarche que des résultats des sciences et que les sciences, de leur côté, ont intérêt à s'affranchir de toute espèce de dépendance par rapport à la philosophie. Gueroult soutient que l'intérêt que l'on éprouve pour l'histoire de la philosophie va bien au-delà de la valeur éducative et formatrice de l'esprit philosophique que l'on peut lui reconnaître. Et l'histoire de la philosophie ne se borne pas non plus à nous fournir des concepts et des matériaux intellectuels qui donnent l'impression de pouvoir être utilisés un jour dans la perspective de la découverte d'une vérité dont nous n'avons pas pour l'instant d'idées réelles. Croire cela, affirme-t-il,

ce serait supposer implicitement que toutes les doctrines passées représentent des ébauches d'une solution soi-disant définitive qu'on découvrirait quelque jour ; que la différence entre la philosophie et la science n'est pas essentielle, mais provisoire, et qu'un moment viendra où l'histoire de la philosophie perdra son intérêt propre et sera réduite à l'histoire d'une science. Supposition gratuite, que le sentiment du philosophe et celui de l'historien s'accordent souvent pour repousser, et que l'histoire réfute beaucoup plus qu'elle ne la confirme [139].

Il est certes vrai, du point de vue historique, qu'à mesure que les sciences se constituaient en disciplines séparées et autonomes ce qui, en elles, appartenait à la philosophie et à son histoire s'est transformé en science et en histoire des sciences. Et cela a pu, observe Gueroult, faire naître, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, dans l'esprit de quelques grands génies philosophiques, l'idée que l'heure de la « métaphysique scientifique » allait bientôt sonner. Mais le résultat de ce processus de dissociation de la philosophie et des sciences a été, en réalité, bien différent ; et on s'est aperçu que fonder la science ne pouvait pas vouloir dire la faire reposer sur une métaphysique qui mérite d'être appelée elle-même « scientifique », mais plutôt, au contraire, la séparer radicalement de tout ce qui en elle pourrait être resté philosophique :

Il [Le processus de dissociation] allait isoler de plus en plus, dans sa spécificité irréductible, le noyau métaphysique, et accroître de façon considérable le scepticisme en ce qui concerne la possibilité de fonder un jour une « métaphysique scientifique ». Fonder la science, c'est l'épurer radicalement de toute métaphysique. Conclure de la constitution de la science comme telle à la constitution éventuelle d'une métaphysique scientifique, c'est se livrer à une extrapolation gratuite, arbitraire et contradictoire. C'est poser arbitrairement que la vérité pour la métaphysique peut se définir de la même façon que dans la science [140].

En d'autres termes, la science ne peut espérer progresser dans sa tâche, qui consiste dans l'accumulation de vérités démontrées ou en

tout cas suffisamment confirmées, qu'à la condition de se libérer de l'emprise de la métaphysique. Si elle ne le faisait pas, elle resterait handicapée de façon irrémédiable par l'obstacle que constitue le pluralisme, qui rend impossible le progrès ; et elle se retrouverait dans une position comparable à celle de la philosophie elle-même.

Une idée qui joue un rôle essentiel dans l'argumentation de Gueroult est que l'on ne peut pas prétendre faire des systèmes une utilisation partielle et sélective, en ne retenant d'eux, par exemple, que ce qui semble s'accorder avec l'état présent de la science :

Le sentiment de l'historien de la philosophie, c'est celui d'une croyance en la pérennité invincible du devenir philosophique. Contrairement à ce sentiment, faire reposer la valeur des doctrines sur l'idée de leur utilisation partielle possible dans une solution définitive, c'est professer implicitement, à l'égard de l'histoire, soit l'idéalisme absolu de la philosophie pure, soit l'idéalisme dogmatique unilatéral. Au surplus, l'idée d'une telle utilisation partielle paraît incompatible avec la nature des systèmes. Ils constituent chacun un tout, un cosmos, qui confère à chaque partie sa valeur et sa signification propre. Ces solutions d'ensemble doivent être rejetées ou acceptées entièrement [141].

Supposons, à présent, que chaque philosophie identifie sa validité et sa valeur au fait qu'elle fournit ce que Gueroult appelle « une intellection de la réalité », dans les termes d'une explication totale ou, tout au moins maximale, de cette réalité, en s'appuyant sur une base constituée de principes cohérents et explicites. N'est-ce pas, après tout bel et bien ce que prétend faire un système philosophique ? Or Gueroult estime que cette idée, qui a été celle d'un bon nombre de grands philosophes du passé, est en réalité trompeuse. La tâche de la philosophie ne peut pas être réellement explicative, puisque, si c'était le cas, il faudrait admettre qu'il y a une pluralité irréductible d'explications entre lesquelles on ne parvient jamais réellement à décider. Si l'on devait assigner comme but à la philosophie de représenter et d'expliquer les choses, notamment en complétant et en achevant le travail entrepris dans cet ordre par les sciences, on serait obligé d'admettre que, puisque les philosophies sont plurielles, la vérité est également plurielle. L'usage de la notion de « vérité » et de celle de « progrès » deviendrait finalement aussi problématique dans le cas des sciences qu'il l'est dans celui de la philosophie.

Pour éviter cela, il faut accepter résolument l'idée que la vérité philosophique, s'il y en a une, est distincte de la vérité scientifique et que la philosophie et les sciences constituent deux activités distinctes. Elles sont, dit Gueroult, « deux formes différentes de la pensée connaissante humaine, formes ayant chacune sa caractéristique propre [142] ». Selon lui, la question que pose Kant : « Comment la métaphysique est-elle possible en tant que science ? » est exactement

aussi arbitraire que le serait la question « Comment la science est-elle possible comme métaphysique [143] ? » Il ne faut donc rêver ni d'une philosophie scientifique ni, ce qui peut sembler encore plus surprenant, d'une science philosophique. Et cela a pour effet de rendre suspecte l'idée même d'une coopération entre la philosophie et les sciences susceptible de se révéler bénéfique à la fois pour la première et pour les secondes. Mais c'est la conclusion, somme toute assez logique de l'effort entrepris par un bon nombre de gens, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, d'une part, pour mettre la science à l'abri des effets négatifs de la pluralité philosophique et, d'autre part, pour donner à la pluralité, dans le cas de la philosophie, une signification éminemment positive et tirer de cela une réhabilitation non seulement de la philosophie, mais également de l'histoire de la philosophie elle-même.

Gabriella Crocco, dans les articles qu'elle a consacrés à l'œuvre de Vuillemin, a appelé « concordat » l'espèce de pacte de non-agression et de non-intervention qui semble avoir été conclu à la fin du XIX^e siècle et s'est maintenu largement par la suite entre les scientifiques et des philosophes d'obédience à première vue extrêmement diverse, comme par exemple Gueroult et Brunschwig.

On pourrait parler d'une sorte de concordat réunissant une majorité de philosophes et de scientifiques, un concordat signé au-delà des incompréhensions et des méfiances réciproques, au-delà des préférences philosophiques et des spécialisations scientifiques. Un concordat signé, d'une part pour contrer les effets « dévastateurs » de l'irréductible pluralité métaphysique sur la science, d'autre part pour sauver la richesse de l'histoire de la philosophie de l'effet stérilisant qu'aurait sur elle l'exigence de progrès propre à la science [144].

On peut, effectivement, observer, à l'époque dont nous parlons, la conclusion d'une sorte de pacte implicite qui a pour but de préserver à la fois l'autonomie de la science par rapport à la philosophie et celle de la philosophie par rapport à la science, et qui n'est pas sans rapport avec une alliance qui tend à s'instaurer par ailleurs entre les deux courants philosophiques opposés qui, pendant la première moitié du XIX^e siècle avaient été en compétition pour la prééminence, à savoir l'éclectisme spiritualiste et le positivisme. C'est Ravaisson qui, en 1867, dans son rapport sur *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, parle de l'émergence possible d'un courant qu'il qualifie, de façon à première vue assez étrange, de « positivisme spiritualiste ».

Ravaisson observe qu'au cours de la période qui a suivi la révolution de 1848, la philosophie était devenue suspecte à cause de la façon dont elle était censée remuer fâcheusement les esprits et contribuer ainsi à l'agitation, mais qu'après avoir suscité pendant un

temps plus de crainte que de faveur, elle est en train de revenir à nouveau au premier plan :

On avait cru devoir diminuer de beaucoup la part qu'elle avait depuis longtemps dans l'éducation publique et la réduire, au moins nominale, à la logique. En même temps, on avait supprimé les concours annuels établis pour la réception de maîtres spéciaux dans cette partie de l'enseignement. Les études philosophiques s'en ressentirent et, pendant longtemps, elles parurent être moins cultivées que par le passé. De cet état de choses, pourtant, il résulta que la tradition des doctrines qui régnaient seules depuis près d'un quart de siècle dans nos écoles, sans être entièrement interrompue, perdit de sa force et de son ascendant. Dans les esprits affranchis de son autorité et laissés plus libres à eux-mêmes, des germes préexistants, sans doute, de pensées nouvelles durent se développer. Il y a peu d'années, sur la proposition du présent Ministre de l'instruction publique, dont ce fut le premier acte, la philosophie reprit dans les écoles de l'État, avec son ancien titre, la place qu'elle y avait autrefois occupée, et un examen spécial pour la réception de professeurs chargés de l'enseigner fut rétabli [145]. Dans les épreuves publiques qui font partie de ces examens, épreuves sur lesquelles plusieurs jeunes maîtres ont jeté un vif éclat, on a vu se produire, au milieu des théories qui avaient seules régné depuis l'avènement de l'éclectisme, des tendances prononcées vers les idées auxquelles ces théories, ainsi que celles qui leur sont analogues, paraissent devoir céder prochainement la place. Nous pourrions citer encore, comme marque de ces tendances, plus d'un travail présenté dans ces derniers temps soit aux plus hauts examens des facultés des lettres, soit aux concours ouverts annuellement sur des questions de philosophie ou d'histoire de la philosophie par celle de nos Académies à laquelle appartient spécialement ces études. À bien des signes il est donc permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action [146].

Ravaisson parle de « réalisme ou positivisme spiritualiste » en référence à ce qu'il a dit antérieurement à propos de l'attitude d'Auguste Comte et de son maître Saint-Simon, qui se sont fixé comme programme de remplacer entièrement la spéculation métaphysique par des connaissances positives :

Pour lui [Auguste Comte], comme pour son maître, le positif, ou réel, est seul l'objet de la science. Par le positif, il entend les faits que nous connaissons par l'expérience, et ces faits, enfin, sont, suivant lui, choses toutes relatives. La métaphysique se propose de connaître des choses existant par elles-mêmes, indépendamment de tous rapports, autrement dit, existant d'une manière absolue ; c'est, par conséquent, une science illusoire [147].

Mais peut-être est-il possible d'éviter toute espèce de conflit sérieux entre la philosophie et les sciences si l'on est prêt à accepter

l'idée que la philosophie ne s'occupe pas du réel, au sens indiqué, et ne cherche pas à être une science. Il n'est pas rare de voir adopter encore aujourd'hui une forme de division du travail commode qui consiste à dire en gros que la philosophie laisse à la science le soin de s'occuper des faits, qui ne l'intéressent pas vraiment, et s'occupe, pour sa part d'autre chose, en particulier du sens et de la valeur. Ce qui pourrait sembler étrange au premier abord dans l'idée du positivisme spiritualiste ne l'est, bien entendu, pas vraiment, puisque, pour les défenseurs du spiritualisme comme Victor Cousin, le véritable ennemi n'était pas le positivisme, mais le matérialisme. Un spiritualiste convaincu peut s'accommoder assez bien de l'idée que c'est à la science qu'il incombe de s'occuper des faits et de le faire d'une façon qui est conforme aux principes de la philosophie positiviste, alors que la philosophie s'occupe, par des méthodes complètement différentes, de choses supérieures et de questions moins subalternes que les questions factuelles.

On peut lui assigner comme objet l'étude des principes et des modalités de ce que Ravaisson appelle « l'action spirituelle », autrement dit de tout ce qui, dans la réalité, manifeste la présence et l'intervention de l'esprit. Mais la conséquence pour le moins discutable qui résulte de cela est que, d'une part, la science doit être comprise comme réellement positiviste et que, par conséquent, la vraie philosophie des sciences est le positivisme, d'autre part, la philosophie et les sciences n'ont pas de lien essentiel entre elles et rien d'essentiel à apprendre l'une de l'autre, ce qui, je crois, est encore aujourd'hui la conviction, au moins implicite d'un bon nombre de philosophes et de scientifiques.

Cours 7. Apparence et réalité : le problème de leur distinction comme problème fondamental de la philosophie

Ravaisson souligne que les matérialistes se trompent quand ils prennent pour la vraie et la seule réalité la nécessité qui règne dans la succession des phénomènes naturels :

La fatalité en ce monde, du moins quant au cours régulier des choses, et l'accident mis à part, n'est que l'apparence ; la spontanéité, la liberté est le vrai. Loin que tout se fasse par un mécanisme brut ou un pur hasard, tout se fait par le développement d'une tendance à la perfection, au bien, à la beauté, qui est dans les choses comme un ressort intérieur par lequel les pousse, comme un poids dont pèse en elles et par lequel les fait se mouvoir l'infini. Au lieu de subir un destin aveugle, tout obéit et obéit de bon gré à une toute divine Providence [148] .

Quand il s'agit de choisir l'endroit où passe la ligne de démarcation entre la réalité et l'apparence, le spiritualisme choisit la solution qui consiste à considérer la spontanéité, la liberté, la finalité, la tendance au progrès et à la perfection, etc., comme la réalité, et la nécessité universelle comme une simple apparence, facilement trompeuse. Si l'on est prêt à admettre qu'il y a une forme de savoir supérieur qui s'applique aux réalités de la première espèce, à savoir la philosophie, rien ne s'oppose à ce que la philosophie elle-même soit considérée comme une science. Le spiritualisme a une tendance très nette à considérer la deuxième option – celle qui choisit la nécessité et même parfois la fatalité pure et simple contre la liberté – comme antiphilosophique : la choisir, c'est, à bien des égards, opter contre la philosophie elle-même. Pour une raison du même genre, le naturalisme et le matérialisme stricts ne sont pas vraiment des options philosophiques, mais plutôt des façons de rejeter la philosophie elle-même en s'appuyant sur l'autorité supposée de la science et en conférant à celle-ci une hégémonie qui est en réalité usurpée.

On peut même aller jusqu'à faire passer la ligne de démarcation entre l'apparence et la réalité à l'intérieur du domaine du savoir lui-même et dire qu'il ne faut pas confondre les apparences de savoir que nous procure la science avec la réalité du seul vrai savoir. Il va sans dire que cette façon de considérer les choses est aux antipodes de celle de Vuillemin. Pour lui, le choix de la nécessité contre la liberté ou celui du naturalisme contre le spiritualisme est encore un choix

philosophique parmi d'autres, et c'est un choix qui, pas plus que d'autres, n'est susceptible de se trouver à un moment donné imposé ou, au contraire, rendu impossible par la science. Ce qui est vrai est seulement que l'état de la science au moment considéré contribue de façon importante à déterminer le cahier des charges pour celui qui souhaite défendre une option philosophique déterminée. Il peut lui faciliter la tâche ou, au contraire, la lui rendre plus difficile. Mais il ne peut pas décider, parmi les positions philosophiques qui s'affrontent, quelle est celle qui est la bonne.

Ravaisson lui-même ne va pas jusqu'à suggérer que la science et la philosophie pourraient très bien, au fond, choisir de s'ignorer purement et simplement l'une l'autre. Il souligne assurément qu'une autonomie réelle doit être reconnue aux sciences positives, qui n'ont pas à suivre une autre démarche que celle qu'elles ont adoptée effectivement :

Les diverses sciences, dans le détail des faits dont elles s'occupent, dans la détermination successive de ce qu'on appelle les causes physiques avec leurs particularités quantitatives, ou mathématiques, n'ont pas à suivre d'autres méthodes ; et la science supérieure de l'intelligence, juge en dernier ressort de toutes les démarches des sciences inférieures, n'a pourtant ici aucune intervention directe à exercer. « Il faut, dit Pascal, une pensée de derrière la tête, et juger de tout par là ; au demeurant, parler comme le peuple. » La pensée « de derrière la tête », qui ne doit pas empêcher qu'on ne parle en chaque science particulière le langage qui lui est propre, celui des apparences physiques, c'est la pensée métaphysique [149].

Mais on ne pourrait pas non plus dire que la science du spirituel ne peut rien faire pour celle du naturel ni cette dernière pour la science du spirituel :

Il est vrai que les sciences naturelles et physiques sont jusqu'à un certain point indépendantes de la métaphysique ; il est vrai, de plus, qu'elles peuvent beaucoup lui servir ; car telle est notre constitution que nous n'entendons pas aisément le pur intelligible, si ce n'est dans le sensible, qui nous en offre en quelque sorte une image plus grossière ; et l'on a pu dire, par cette raison, qu'autant nous ignorons de la nature, autant nous ignorons de l'âme. Mais il est vrai aussi, et d'une vérité supérieure, que le sensible ne s'entend que par l'intelligible, que la nature ne s'explique que par l'âme [150].

La raison de cela est que les apparences ne sont pas des apparences quelconques, mais des apparences d'une réalité qui – même si c'est d'une façon qui, à partir d'un certain stade, commence à devenir à peu près imperceptible – n'en continue pas moins à se manifester à travers elles.

Dans la nature, à laquelle nous appartenons par les éléments inférieurs de

notre être, la volonté, éclairée seulement par une lueur de raison, est comme sous le charme puissant de telle forme particulière qui la lui représente et à laquelle elle semble obéir d'une obéissance toute passive. Il n'en est pas moins vrai que, jusqu'en ces sombres régions de la vie corporelle, c'est une sorte d'idée obscure de bien et de beauté qui explique dans leur première origine les mouvements ; qu'en définitive ce qu'on appelle la nécessité physique n'est, comme l'a dit Leibniz, qu'une nécessité morale qui n'exclut nullement, qui implique au contraire, sinon la liberté, du moins la spontanéité. Tout est réglé, constant, et pourtant tout est volontaire [151].

Mais le problème qui subsiste est, bien entendu, de savoir si la pensée du physique peut être séparée, de la façon que suggère Ravaisson, de la pensée métaphysique et si les relations qui doivent exister entre elles peuvent se réduire à ce qu'il indique. On peut contester, en outre, que la relation doive être une relation de subordination, en ce sens que la nature s'explique par l'âme et que la science supérieure, qui est la science de l'âme, doit rester juge des démarches de la science inférieure, sans que la réciproque puisse être vraie, et estimer que ce devrait être plutôt une relation de coopération en vue de la résolution de problèmes qui requièrent les efforts conjugués des deux espèces de savoir. Mais nous touchons ici à un problème qui est encore différent et qui est celui du concours que la réflexion philosophique et des choix philosophiques peut-être plus pertinents que d'autres pourraient apporter, directement ou indirectement, à la résolution de problèmes scientifiques, et, en même temps, de la possibilité que certaines questions philosophiques soient décidées, à un moment donné, par des progrès réalisés dans les sciences. Aussi bien dans le cas de la philosophie que dans celui des sciences, la vérité et la modestie obligent sans doute à reconnaître qu'on ne peut pas savoir *a priori* de quel endroit le progrès est susceptible de venir et qu'il vient souvent des endroits les plus inattendus.

Dans la façon dont elle est perçue la plupart du temps par les philosophes, la relation de la philosophie avec les sciences n'est pas de ce type et elle est typiquement asymétrique. Quand ils ne considèrent pas la science comme complètement étrangère à la philosophie et sans rapport avec elle, les philosophes soulignent qu'elle est bel et bien philosophique et l'est presque toujours de la façon la plus désastreuse qui soit, à savoir sans s'en rendre compte et sans être disposée à l'admettre. Mais ils sont, de leur côté, peu portés à s'interroger sur ce qui, dans la construction d'une philosophie dépend de façon plus ou moins directe de l'état de la science au moment considéré ou, en tout cas, convaincus que cette relation de dépendance par rapport à un état déterminé de la connaissance scientifique ne peut pas affecter sérieusement la question de sa vérité et encore moins celle de sa

valeur : alors que les théories scientifiques, qui sont par nature révisables, passent, les systèmes philosophiques restent.

Il faut remarquer, cependant, qu'il y a deux façons bien différentes de concevoir la relation de domination dans laquelle la philosophie a tendance à se situer par rapport aux sciences. Elle peut essayer, et elle l'a fait fréquemment au cours de son histoire, de s'ériger elle-même en science, et plus précisément en science suprême, qui a accès à des connaissances et à des vérités d'un type supérieur, et qui est en mesure de juger les prétentions des autres sciences à la connaissance et à la vérité. Mais elle peut aussi comprendre la position supérieure qu'elle occupe par rapport aux sciences comme consistant dans son statut d'instance chargée de juger la science et la connaissance en général non pas tellement du point de vue de la vérité, mais de celui de la valeur. C'est de cette deuxième façon que Nietzsche perçoit la relation de la philosophie avec les sciences. La première chose à remarquer est que l'instinct de connaissance n'est pas une chose que la philosophie est tenue d'accepter aveuglément. Cet instinct-là pourrait bien, au contraire, être, comme beaucoup d'autres, un instinct qu'une sagesse supérieure, que seule philosophie est en mesure de nous procurer, oblige à limiter et à contrôler.

Nietzsche perçoit les moments dans lesquels la philosophie accepte de se laisser déterminer entièrement par l'instinct de connaissance et la volonté de vérité comme étant plutôt des moments de décadence. La raison de cela est que l'instinct de connaissance peut avoir, comme je l'ai dit, besoin d'être dirigé et contrôlé, et même de l'être sévèrement.

L'instinct de la connaissance sans discernement est semblable à l'instinct sexuel aveugle – signe de bassesse [152].

Il résulte de cela que la philosophie faillirait complètement à sa tâche si elle choisissait de s'aligner complètement sur le modèle de la science et acceptait, comme elle, de céder sans discernement et sans mesure à l'instinct de connaissance :

Rendre claire la différence entre l'effet de la philosophie et celui de la science : et également la différence de leur genèse. Il ne s'agit pas d'un anéantissement de la science, mais de sa *maîtrise*. Dans toutes ses fins et toutes ses méthodes, elle dépend à vrai dire entièrement de vues philosophiques, mais elle l'oublie facilement. *Mais la philosophie dominante doit aussi prendre en considération le problème de savoir jusqu'à quel degré la science peut se développer : elle a la valeur à déterminer* [153].

Nietzsche soutient que la supériorité des philosophes grecs les plus anciens, les Présocratiques, repose, pour une part essentielle, sur le fait qu'ils contrôlaient et maîtrisaient encore l'instinct de

connaissance, une chose qui a cessé d'être vraie à partir de Socrate. Or c'est seulement si on perd de vue que la philosophie n'a pas à se laisser diriger et dominer par l'instinct de connaissance que l'on peut être tenté de juger de la valeur d'une philosophie en se référant à l'histoire et au progrès des sciences :

Grand embarras de savoir si la philosophie est un art ou une science. C'est un art dans ses fins et dans sa production. Mais le moyen, la représentation en concepts, elle l'a en commun avec la science. C'est une forme de poésie (*eine Form der Dichtkunst*). Il ne faut pas la classer : c'est pourquoi nous devons trouver et caractériser une catégorie.

La physiographie du philosophe. Il connaît en inventant et il invente en connaissant (*Er erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt*).

Il ne grandit pas, je veux dire que la philosophie ne suit pas le même cours que les autres sciences : même si certains domaines du philosophe passent peu à peu entre les mains de la science. Héraclite ne vieillira jamais. C'est la poésie hors des bornes de l'expérience, prolongement de l'*instinct mythique* ; essentiellement aussi en images. L'exposé mathématique n'appartient pas à l'essence de la philosophie.

Dépassement du savoir par les forces *formatrices du mythe*. Kant est remarquable – savoir et croyance ! Parenté intime entre les philosophes et les fondateurs de religion [154].

Une question essentielle qui se pose est donc de savoir si la philosophie, comme le pense Vuillemin, a constitué à l'origine et doit continuer à représenter une rupture radicale avec le monde mythique ou si elle ne doit pas plutôt, au point où nous en sommes arrivés, essayer de le faire revivre et en constituer un prolongement. Mais, comme on peut s'en rendre compte déjà d'après le passage que je viens de citer, même chez Nietzsche les choses sont en réalité loin d'être aussi claires ou en tout cas aussi tranchées qu'on le croit parfois. Il n'est pas sûr, remarque-t-il, que l'on dispose actuellement d'une catégorie qui permette de classer correctement le philosophe et qu'il faille à tout prix essayer d'en trouver une. Il pense que la philosophie a à voir à la fois avec l'art et avec la science, et il dit du philosophe qu'« il est contemplatif comme les artistes plastiques, compatissant comme le religieux, logique comme l'homme de science ; il cherche à faire vibrer en lui tous les accents de l'univers et à exprimer hors de lui cette symphonie en concepts [155] ». À certains moments, Nietzsche insiste lui-même sur tout ce qui rapproche la philosophie de la science, sur les affinités profondes qu'il y a entre elles et sur l'impossibilité de les séparer complètement :

Il n'y a pas de philosophie à part, distincte de la science : là comme ici on pense de la même façon. Le fait qu'une philosophie *indémontrable* (*ein unbeweisbares Philosophieren*) ait encore une valeur et cela plus, la plupart

du temps, qu'une proposition scientifique, provient de la *valeur* esthétique d'un tel philosophe, c'est-à-dire de sa beauté et de sa sublimité. Le philosophe est encore présent comme *œuvre d'art*, même s'il ne peut se démontrer comme construction philosophique. Mais n'en est-il pas de même en matière scientifique ? – En d'autres termes, ce qui décide ce n'est pas le pur *instinct de la connaissance* mais l'*instinct esthétique* : la philosophie peu démontrée d'Héraclite a une valeur supérieure à toutes les propositions d'Aristote [156].

À d'autres moments, Nietzsche donne plutôt l'impression de chercher, au contraire, à maintenir, entre la philosophie et les sciences, la distance la plus grande possible. C'est que, comme il le dit, « toute force (religion, mythe, instinct du savoir) a, lorsqu'elle est excessive, en tant que domination rigide (Socrate), des effets barbares, immoraux et abrutissants [157] ». La philosophie peut donc, dans certaines circonstances, avoir à renforcer le sens de la vérité, la *vis veritatis*, contre la fiction débridée (c'est ce qu'ont fait Thalès, Démocrite et Parménide), et dans d'autres, au contraire, à renforcer la tendance mythico-mystique et l'art contre la connaissance pure (c'est ce qu'ont fait Héraclite, Empédocle et Anaximandre). Elle peut donc très bien être amenée à adopter à un moment donné une attitude proscientifique, par exemple pour lutter contre le dogmatisme rigide dans la religion, et à d'autres une attitude antiscientifique pour lutter contre le dogmatisme rigide dans la science. Autrement dit, elle ne pourrait, en tout état de cause, être ni une ennemie déclarée ni une alliée inconditionnelle de la science.

J'ai insisté à différentes reprises sur le fait que, pour Vuillemin, la distance qui sépare la philosophie des sciences, et l'ignorance dont elles font preuve la plupart du temps l'une à l'égard de l'autre, constituent une chose tout à fait regrettable et en contradiction avec ce que nous ont enseigné à la fois l'histoire des sciences et l'histoire de la philosophie. Puisque c'est apparemment surtout la philosophie théorique qui semble susceptible d'avoir quelque chose à dire aux sciences et quelque chose à apprendre d'elles, l'éloignement de la philosophie et des sciences tend, bien entendu, à devenir encore plus important dans les moments où la philosophie pratique prend le pas sur la philosophie théorique et est perçue comme la partie fondamentale de la philosophie, ce qui, pour Brentano, constitue un symptôme caractéristique du fait que la philosophie est entrée dans une phase de déclin. On peut remarquer en passant que la partie pratique de la philosophie, en particulier la philosophie morale, semble être de beaucoup la plus accessible, la plus populaire et la plus facilement médiatisable des deux, ce qui fait que le succès considérable qu'elle connaît en ce moment est interprété généralement par les médias comme la preuve d'une renaissance de la philosophie

tout court. Mais c'est exactement le contraire de cela que signifient, pour un philosophe comme Brentano et, j'ai à peine besoin de le dire, pour Vuillemin lui-même, une hégémonie et un succès de cette sorte.

Il y a plus de quarante ans, dans *La Philosophie de l'algèbre*, Vuillemin écrivait ceci à propos des relations qui existent entre les mathématiques pures et la philosophie théorique :

L'histoire des Mathématiques et de la Philosophie montre qu'un renouvellement des méthodes de celles-là a, chaque fois, des répercussions sur celle-ci. L'occasion du platonisme a été fournie par la découverte des irrationnelles. Mais il suffit de lire le *Politique* pour apercevoir comment la méthode inventée par les mathématiciens grecs pour donner par les fractions continues une approximation satisfaisante des irrationnelles a trouvé son écho dans la politique platonicienne, où les États empiriques se mesurent à l'excès et au défaut de leur ressemblance avec l'État idéal. Même lorsque Platon critique les mathématiques et, plus généralement, la connaissance symbolique en l'opposant à la dialectique du philosophe, il anime toutefois cette dialectique même d'emprunts faits aux mathématiques les plus récentes. Bien plus, ces emprunts mesurent souvent sa propre évolution philosophique. Dans la *République*, il présentait l'État idéal comme s'il était susceptible d'être réalisé sur terre. Dans le *Politique*, au contraire, il montre comment l'État réel, tout en cherchant à se rapprocher de l'État idéal, trouve en lui-même des limites qui empêchent toute confusion et, par-là, il assigne par avance ces mêmes limites aux pouvoirs d'un tel État, par essence imparfait, comme on assigne ses limites à l'approximation d'un nombre irrationnel [158].

Dans un de ses derniers livres, *L'Intuitionnisme kantien* – qui réunit une série de contributions, anciennes ou plus récentes, que Vuillemin a consacrées à Kant –, il revient à nouveau sur ce problème, en posant d'abord la question de la relation qui existe entre la philosophie de Kant et la science de son époque, et ensuite, de façon plus générale, celle de ce que la science, prise dans un état déterminé, permet ou ne permet pas de dire à propos de la vérité ou de la fausseté (ou, tout au moins, de l'acceptabilité ou de la non-acceptabilité) d'un type déterminé de système philosophique. Dans quelle mesure l'histoire des sciences permet-elle de juger les systèmes philosophiques, et, en particulier, de juger et peut-être de départager les philosophies des sciences ? L'histoire critique a, nous dit Vuillemin, « besoin d'un critère pour décider sans arbitraire de ce qui est vivant et de ce qui est mort dans la philosophie kantienne ». Mais, par bonheur, quand on s'en tient à la théorie de la connaissance, c'est l'histoire de cette connaissance qui fournit le critère désiré : « Les sciences, quand on veut bien les consulter, sélectionnent les idées, et elles fournissent même le seul cas où la sélection est un critère de validité. [159] »

Vuillemin parle ici de la possibilité d'utiliser l'état présent d'une science comme critère pour distinguer ce qui est vivant et ce qui est

mort dans une philosophie de cette science, et celui des sciences en général comme critère pour décider ce qui est vivant et ce qui est mort dans une théorie ou une philosophie de la connaissance. Il ne parle pas, et il a pour cela de bonnes raisons, de s'en servir pour décider si une option philosophique déterminée – comme par exemple l'intuitionnisme en général, au sens auquel il utilise le mot, ou une de ses versions historiques particulières, comme la philosophie critique kantienne – est aujourd'hui vivante ou morte. De la réponse kantienne, il dit que :

On peut l'épurer d'éléments imposés par les circonstances, surtout de cette imagination spatiale à laquelle Kant s'en remettait ici pour ajuster les constructions aux démonstrations apagogiques, là pour équilibrer l'observation du sens commun et l'expérimentation bourrée de théorie. Épuré, l'idéalisme transcendantal traduit les choix révolutionnaires et déviants de l'intuitionnisme mathématique et de la physique phénoménologique. À force de rogner les ailes de la spéculation, Kant ampute la connaissance et la fait marcher d'un pas pesant et disgracieux [160].

L'évolution des connaissances mathématiques et physiques permet, dans le meilleur des cas, de purifier une option philosophique, en l'occurrence l'idéalisme transcendantal, de ce qui, en elle, était lié à l'histoire et aux circonstances ; mais elle ne nous permet pas de décider si elle constituait la réponse correcte au problème posé.

Pour une meilleure compréhension de ce que Vuillemin veut dire à propos des limitations qui se trouvent imposées par des facteurs circonstanciels à la conception kantienne, il peut être utile de citer un assez long extrait de la réponse qu'il donne à l'un des auteurs qui ont participé à un volume d'hommage qui lui a été consacré en 1991. Le contraste entre l'attitude de Descartes et de Kant, d'un côté, et celle de Leibniz, de l'autre, y est décrit de la façon suivante :

Dans le cas de Descartes, l'analyse et la synthèse sont valides uniquement en allant d'idées claires et distinctes à des idées claires et distinctes. En mathématiques, cette condition signifie que la théorie des proportions est le tout de la géométrie, dont il est nécessaire d'exclure les constructions mécaniques qui impliquent l'infini. Cela explique la disparité entre la Géométrie de Descartes et la solution à des problèmes donnés seulement dans la Correspondance. Kant va plus loin que Descartes en renforçant les conditions imposées aux deux méthodes. Le « Je pense » peut, d'après lui, produire une synthèse objective uniquement en construisant des idées claires et distinctes dans les intuitions sensibles (et non pas purement intellectuelles) de l'espace et du temps. Cela explique les restrictions que Kant impose à la géométrie et à l'arithmétique. L'algèbre de son époque l'a obligé, bien que ce ne soit qu'une partie très accessoire de son système, à faire une place à des constructions symboliques. [...] Un risque de confondre Kant et Leibniz apparaîtrait si on pensait que la démonstration de la consistance d'un symbolisme non interprété est elle-même

suffisante ; de fait, ce qui légitime les démonstrations par *reductio* en mathématiques est la constructibilité des concepts dans l'intuition sensible, d'après la doctrine transcendantale de la méthode. Sans le donné irréductible de ces intuitions, les constructions symboliques de l'algèbre resteraient chimériques.

Descartes et Kant sont tous les deux opposés à Leibniz. La seule limitation que Leibniz impose aux concepts mathématiques et philosophiques est la consistance. Pour Descartes et Kant, cette limitation est notoirement inadéquate. À l'analyse et la synthèse ils joignent la constructibilité, caractéristique de l'intuitionnisme mathématique aussi bien que philosophique, Kant restreignant ce qui doit compter comme intuition plus rigoureusement que Descartes [161].

Mais, comme nous l'avons vu, quand l'évolution des mathématiques fait éclater le cadre trop étroit que des systèmes philosophiques comme ceux de Descartes et de Kant ont, pour des raisons historiques contingentes, imposé aux mathématiques, cela ne constitue pas encore une réfutation des systèmes en question. Cela peut obliger à les modifier, mais pas à les rejeter purement et simplement.

Il n'est pas rare d'entendre des mathématiciens expliquer que l'intuitionnisme mathématique ne présente plus guère aujourd'hui qu'un intérêt historique. Pour eux, la science mathématique a choisi à un moment donné de façon irréversible entre l'intuitionnisme et son ou ses adversaires. Mais, si elle a disqualifié l'intuitionnisme, il n'est pas facile de dire en faveur de quel genre de philosophie des mathématiques elle l'a fait, selon eux. Largeault parle d'« un formalisme de façade derrière quoi la majorité des professionnels abrite des croyances platoniciennes en l'existence des objets mathématiques [162] ». Cette combinaison peu philosophique pourrait bien constituer, effectivement, ce qu'on aurait appelé à une certaine époque la « philosophie spontanée » de la plupart des mathématiciens d'aujourd'hui. Tout cela n'empêche cependant pas un philosophe comme Dummett d'affirmer que :

Des tentatives diverses qui ont été faites [...] pour créer des philosophies des mathématiques globales qui fournissent simultanément des solutions à tous les problèmes philosophiques fondamentaux concernant les mathématiques, seul le système intuitionniste qui tire son origine de Brouwer survit aujourd'hui comme une théorie viable qui, considérée comme un tout, peut obtenir à présent l'adhésion d'un individu quelconque. Les deux systèmes rivaux principaux, ceux de Frege et de Hilbert, ont apporté bien des contributions de valeur permanente aux fondements des mathématiques ; mais aucun des deux ne reste comme une structure complète de doctrines à laquelle on pourrait encore accorder son allégeance. [...] L'intuitionnisme est [...] le seul système unifié qui survit intact de la période précédente dans laquelle plusieurs philosophies des mathématiques rivales étaient en conflit, chacune

Même si le platonisme mathématique, notamment dans la version gödelienne, a connu entre-temps un regain d'intérêt considérable et suscité un bon nombre de livres et d'articles importants, Dummett maintiendrait sûrement, encore aujourd'hui, que l'intuitionnisme constitue en philosophie des mathématiques l'option la plus vivante et la plus féconde, ce qui, bien entendu, ne veut pas dire exactement la même chose que « la plus vraie » ou « celle qui a le plus de chances d'être vraie ».

Ce dont il est question ici est, bien entendu, l'intuitionnisme comme constituant le seul exemple, encore susceptible d'être pris au sérieux, de ce à quoi pourrait ressembler une philosophie des mathématiques unitaire. Mais la situation actuelle des mathématiques fournit également de nombreuses raisons de croire à la pertinence et à la fécondité des méthodes intuitionnistes en mathématique, pour qui considère les choses du point de vue local, et non plus global. Il n'y a rien d'exagéré dans la façon dont s'exprime, par exemple, Yvon Gauthier quand il constate que :

Le constructivisme a ses droits et ses exigences propres et la logique intuitionniste a conquis du terrain. On peut même penser qu'elle s'est immiscée dans la théorie des catégories et des *topoi* pour peut-être en assurer la survie. Les mathématiques constructivistes ont tout l'avenir devant elles, si l'on pense que l'informatique théorique et la théorie de la complexité algorithmique, en plus du renouveau des méthodes constructives en théorie des nombres et en géométrie algébrique (ou arithmétique), sont à l'ordre du jour.

C'est dans cette perspective que l'on peut remettre en question la tradition Cantor-Peano-Gödel de la logique et des fondements des mathématiques. Une autre tradition, un autre point de vue, pourrait voir le jour, qu'on pourrait qualifier de kroneckerien ; cette tradition constructiviste en logique et en théorie des nombres reprendrait le projet de l'arithmétisation de l'analyse en l'appliquant à la logique et aux fondements des mathématiques tout en s'appuyant sur l'arithmétique des arithméticiens, de Fermat à Gauss et de Kronecker à Weil [164].

Hilbert lui-même, du reste, n'a pas contesté que le point de vue finitiste de Kronecker et le point de vue intuitionniste de Brouwer (qui peut être considéré comme une extension de l'attitude finitiste) aient bel et bien remporté et puissent encore remporter des succès réels en mathématiques :

En ce qui concerne la possibilité d'un fondement finitiste direct de l'arithmétique, dans une extension suffisante pour les applications pratiques, ceci a été montré par les recherches de Kronecker et de Brouwer. Kronecker, qui a été le premier à faire valoir les exigences du point de vue finitiste, en venait à exclure partout des mathématiques les

méthodes d'inférence non finitistes. Dans la théorie des nombres algébriques et des corps de nombres, il est parvenu à son but. C'est qu'ici on réussit même à tenir le point de vue finitiste de telle façon qu'il n'est rien d'essentiel, des théorèmes et des méthodes de preuve, à quoi il faille renoncer [165].

On peut ajouter à cela que l'application du point de vue finitiste, là où elle s'est révélée possible, non seulement ne nous a rien fait perdre, mais a pu, dans certains cas, nous faire gagner également quelque chose d'important d'un point de vue proprement mathématique. Les démarches qui restent jusqu'au bout constructives apportent en effet un supplément d'information par rapport à celles qui ne le sont pas.

Vuillemin lui-même, comme je l'ai dit, ne suggère en aucune façon que les mathématiques ont choisi entre l'intuitionnisme et le réalisme, même si on peut avoir l'impression qu'elles l'ont fait. La question se pose, effectivement, de savoir s'il est possible de généraliser ce qu'il affirme à la philosophie de la connaissance elle-même et de considérer que l'histoire d'une connaissance, par exemple de la connaissance mathématique, sélectionne les idées que les philosophes ont pu se faire à un moment ou à un autre à son sujet, et si la sélection est susceptible de constituer un critère de validité pour elles. On peut avoir des doutes sérieux sur la possibilité de répondre de façon positive aux deux questions que cela implique : (1) l'histoire d'une connaissance effectue-t-elle réellement un tri entre les différentes philosophies qui ont été construites pour rendre compte de cette connaissance ? Et (2), si un choix a été effectué dans les faits, peut-il être considéré comme un critère qui permet de valider ou d'invalidiser les philosophies en question ?

Pour commencer, on peut très bien avoir l'impression que la science a effectué le tri, alors qu'en réalité il n'en est rien. Et, deuxièmement, il ne va pas de soi que les choix effectués par la science puissent être utilisés comme un critère suffisant pour départager les philosophies et soient en mesure de s'imposer à la philosophie elle-même. Les mathématiques ne peuvent pas, en tout cas pas sans l'aide d'une philosophie, décider, par exemple, en faveur du réalisme contre l'intuitionnisme. Et même si Vuillemin s'est décidé à opter lui-même finalement pour le réalisme, il se garde bien d'affirmer que les mathématiques, y compris en y incluant le résultat mathématique qui peut être considéré comme le plus important de ce point de vue, à savoir le théorème de Gödel, sont en mesure d'imposer un choix de cette sorte. Et il est évident qu'il faut, de toute façon, éviter de confondre deux affirmations bien différentes : « La science a tranché » et « Les représentants de la communauté scientifique dans leur majorité ou dans leur ensemble considèrent qu'elle l'a fait ».

Un exemple typique de la nécessité de faire une différence entre ces deux choses, auquel Vuillemin a accordé une attention particulière[166], est celui de la façon dont la majorité des scientifiques, à la fin du XIX^e siècle, tenait pour réglée de façon définitive, aussi bien en physique qu'en logique, la question de savoir s'il peut ou non y avoir des jugements synthétiques *a priori*. Les philosophes du Cercle de Vienne, par exemple, considéraient comme établi que, contrairement à ce que croyait Kant, la science ne comporte pas de propositions synthétiques *a priori*. Or, comme on a pu s'en rendre compte par la suite, qu'elle ait été considérée majoritairement comme réglée, ne signifiait pas que la question l'était effectivement. Elle ne l'était pas et ne l'est toujours pas. On peut, du reste, hésiter, comme je l'ai dit, non seulement sur la question de savoir si la science elle-même a rendu son verdict, mais également sur celle de savoir s'il doit être accepté sans discussion par la philosophie. Si les mathématiciens intuitionnistes avaient pensé que la réponse à la deuxième question doit être dans tous les cas positive, ils se seraient évidemment abstenus de formuler contre les mathématiques classiques une critique qui est de nature essentiellement philosophique et qui a trait à la possibilité de conférer une signification réelle à des propositions problématiques qui étaient pourtant acceptées et utilisées sans réticence par les mathématiques classiques ; et ils se seraient contentés d'accepter simplement des méthodes et des pratiques qui étaient en train de s'imposer et qui semblaient même s'être imposées déjà largement à la communauté mathématique.

On se tromperait néanmoins sérieusement si l'on croyait, comme on le fait souvent, que les intuitionnistes ont simplement commis l'erreur de placer les mathématiques sous la juridiction d'une instance extérieure, en l'occurrence celle de la philosophie, et essayé de soumettre la pratique mathématique à des contraintes et à des restrictions venues d'ailleurs et que rien ne l'oblige à accepter. Car on peut aussi estimer que c'est en un certain sens presque exactement le contraire qui est vrai. Dummett me semble avoir raison de remarquer que ce qui est caractéristique de l'intuitionnisme est justement le fait de considérer que les mathématiques ne devraient pas avoir besoin d'un fondement ou d'une justification, que ceux-ci soient empruntés à la philosophie ou à une autre source. La connaissance mathématique devrait, dans tous les cas, être capable de contenir en elle-même sa justification et d'exhiber ses propres titres. Les intuitionnistes ne comptent, bien entendu, pas plus, pour fonder les mathématiques, sur le succès avec lequel elles ont été appliquées aux sciences de la nature et aux sciences en général, qui est une chose dont ils ne font pas grand cas, qu'ils ne comptent sur la logique ou sur quoi que ce soit d'autre.

L'intuitionnisme a pris le fait que les mathématiques classiques semblaient avoir besoin d'une justification, non pas comme une incitation à construire une justification de cette sorte, directe ou indirecte, mais comme un signe que quelque chose n'allait pas dans les mathématiques classiques. D'un point de vue intuitionniste, les mathématiques, quand elles sont effectuées correctement, n'auraient pas besoin d'une quelconque justification venue de l'extérieur, un contrefort sur le côté ou un fondement en dessous : elles porteraient leur propre justification sur leur visage. Puisque les mathématiques classiques étaient, de façon patente, dépourvues de ce caractère, ce qu'il fallait faire n'était pas les étayer, mais les reconstruire [167].

Ce qui est contestable, pour les intuitionnistes, dans les deux options rivales, le réalisme mathématique et le formalisme, est précisément le fait de fragiliser l'édifice mathématique, qui devrait être capable de se tenir debout par lui-même, en le faisant apparaître comme ayant besoin d'un fondement, philosophique ou autre, qui a toutes les chances de se révéler encore plus fragile que ce qu'il est censé supporter.

Il est important d'apporter ici une précision qui sera utile par la suite sur l'usage que Vuillemin fait, dans sa classification des systèmes philosophiques, du terme « intuitionnisme ». Il s'explique sur ce point de la façon suivante :

Je donne au mot *intuitionnisme* un sens voisin de celui qu'il a reçu en philosophie des mathématiques. Un mathématicien est dit *intuitionniste* quand il requiert d'une preuve d'existence qu'elle fournisse le moyen de construire l'objet. De même un philosophe est intuitionniste au sens utilisé dans ce livre, quand il requiert des objets de la connaissance qu'ils fassent voir quelle méthode les rend légitimes. Les mathématiciens intuitionnistes se disputent sur la nature et la limite des constructions admissibles. De même, les philosophes intuitionnistes se disputent sur la nature et les limites des méthodes de la connaissance [168].

Descartes et Kant sont évidemment, en ce sens-là, des philosophes typiquement intuitionnistes.

Le point de vue intuitionniste, compris comme le fait Vuillemin, correspond à une option philosophique très générale. Il peut, en effet, être appliqué non seulement aux objets de la connaissance, mais également à ceux de la morale et de l'esthétique :

Appelons « intuitionniste » un système qui rend ses définitions du vrai, du bien et de la beauté dépendantes de la méthode par laquelle la connaissance, la conscience morale et le jugement de goût parviennent jusqu'à eux. En éthique, l'intuitionnisme subordonne le souverain bien aux règles de la liberté. Ou plutôt, comme il est sous le contrôle de notre volonté, le souverain bien n'est rien d'autre que la législation de notre

liberté, alors que le fait d'être dépossédé de notre liberté est le principe du mal. L'autarcie épicurienne, la maîtrise de soi cartésienne, l'autonomie kantienne résultent d'une reconnaissance commune de la primauté de la liberté, en contraste aussi bien avec le dogmatisme qu'avec le scepticisme moral [169].

On peut remarquer, d'ailleurs, que, chez Brouwer, l'intuitionnisme mathématique consiste, pour une part essentielle, à tirer les conséquences d'une conviction philosophique, et même métaphysique, fondamentale, qui est que la volonté et l'action sont plus fondamentales que la pensée, et que, si les objets mathématiques n'ont pas d'existence indépendante, c'est avant tout parce qu'ils ne sont pas découverts et contemplés par l'intellect, mais constituent, eux aussi, en dernier ressort des productions de la volonté. Alors que le réalisme exige des objets de la connaissance qu'ils restent indépendants du processus qui a permis de les atteindre et ne conservent en eux-mêmes aucune trace perceptible de celui-ci, l'intuitionnisme leur demande, au contraire, d'exhiber dans leur constitution elle-même la méthode et le processus qui ont permis de les engendrer. Ce qui, dans le cas de l'intuitionnisme brouwerien, se traduit par l'affirmation que les objets de la connaissance mathématique ne sont pas des existants dans une réalité donnée, mais des constructions mentales.

Cours 8. Comment se fait le choix entre les systèmes ?

Comme on a déjà eu l'occasion de le constater, Vuillemin oppose deux grandes classes de systèmes philosophiques, les systèmes dogmatiques et les systèmes de l'examen. Et il distingue quatre espèces de systèmes dogmatiques et deux espèces de systèmes de l'examen, l'intuitionnisme et le scepticisme. Le dogmatisme se caractérise par l'acceptation de ce qu'il appelle « la définition dogmatique du vrai comme accord entre énoncé et état de choses », qui implique comme conséquence l'adhésion au principe de bivalence :

La définition dogmatique du vrai par l'adéquation revient à postuler que tout énoncé, à condition qu'il soit complet, est vrai ou faux. Pour son existence, en effet, un état de choses donné ne dépend en rien de l'énoncé correspondant. Cette existence ou ce défaut d'existence déterminent complètement la valeur de vérité de l'énoncé, selon qu'il leur est conforme ou non [170].

En d'autres termes, l'énoncé considéré est soit vrai soit faux, parce qu'il représente un état de choses déterminé de la réalité et que celui-ci est réalisé ou ne l'est pas d'une façon qui ne dépend que de la réalité elle-même et non de nos activités de connaissance. Les systèmes de l'examen renoncent, pour leur part, à la définition dogmatique de la vérité, sans pour autant renoncer à la notion de vérité ; le scepticisme lui-même en dépit des doutes qu'il exprime à propos de la possibilité d'atteindre jamais la vérité, ne renonce pas à la notion de vérité. Il est effectivement important de remarquer que, si les intuitionnistes, en mathématiques, sont en désaccord avec les réalistes sur la nature de ce qui rend vraies ou fausses les propositions mathématiques (pour eux, ce sont des constructions mentales, alors que, pour les réalistes, ce sont des états de choses dans un univers mathématique), ils ne contestent en aucune façon que les notions de vérité et de fausseté puissent être appliquées légitimement aux énoncés mathématiques. C'est, comme le fait remarquer Dummett [171], une conviction qu'ils partagent avec les platoniciens et qui distingue leur position de celle du formalisme – pour qui les énoncés mathématiques n'ont que la forme extérieure de propositions déclaratives et ne véhiculent en réalité par eux-mêmes aucun contenu authentique qui pourrait être asserté de façon vraie ou fausse.

La théorie de la signification qui est sous-jacente à la philosophie du formalisme ne peut être, d'après Dummett, qu'une forme de holisme linguistique. Ce qu'affirme le formalisme ou, en tout cas, un certain formalisme est, en effet, que :

Les formules mathématiques ne sont pas du tout des propositions authentiques et, par conséquent, elles ne véhiculent pas de contenu de l'espèce requise pour une assertion, même si, bien sûr, le jeu que jouent les mathématiciens avec ces pseudo-propositions a ses propres règles, que les mathématiciens sont autorisés à établir comme ils l'entendent, sans aucune responsabilité à l'égard de quoi que ce soit d'autre : il n'y a, par conséquent, aucune notion de vérité pour les propositions mathématiques, distincte de leur dérivabilité à l'aide de règles acceptées, et relativement auxquelles nous pouvons exiger qu'elles soient des règles qui préservent la vérité. Le formalisme de cette sorte, qui dénie aux propositions mathématiques une signification propositionnelle authentique, met aussi nécessairement la pratique mathématique hors de portée de la critique, et doit être rejeté pareillement par les intuitionnistes et les platoniciens, pour qui c'est une doctrine commune que les propositions mathématiques ont une signification comparable à celle d'autres propositions, et que les mathématiques sont ce qu'elles ont l'air d'être, un secteur de la recherche de la vérité [172].

Autrement dit, le formalisme est antirévisionniste en mathématiques, mais au prix d'une modification drastique imposée à l'idée que la philosophie des mathématiques se fait généralement de la nature des propositions mathématiques, à savoir celle qui veut que les propositions en question aient un contenu authentique et une prétention à la vérité, au sens usuel du terme. L'intuitionnisme est révisionniste à la fois en mathématiques et en philosophie des mathématiques, mais il partage avec le platonisme le respect d'une de nos intuitions les plus fondamentales concernant le genre de chose que sont et que font les mathématiques.

Il y a un parallélisme évident entre la façon dont Vuillemin conçoit l'opposition entre les systèmes dogmatiques et les systèmes intuitionnistes, et celle du réalisme et de l'antiréalisme dans la réinterprétation qui en a été proposée par Dummett. La controverse entre le réalisme et l'antiréalisme porte, d'après Dummett, sur la question de savoir quelle notion de vérité nous devons adopter pour une certaine catégorie de propositions. Est-ce une notion de vérité qui autorise à considérer les propositions en question comme pourvues de conditions de vérité objectives qui peuvent être réalisées ou ne pas l'être, indépendamment des moyens et des chances que nous avons de réussir à déterminer si elles le sont ou ne le sont pas ? Ou bien est-ce, au contraire, une notion de vérité plus faible qui dépend de façon essentielle des possibilités que nous avons de réussir à vérifier la proposition concernée ? Pour le réalisme, les propositions

mathématiques décrivent des faits mathématiques qui sont réalisés ou ne le sont pas dans un univers mathématique qui est indépendant de l'activité du mathématicien. Pour l'antiréalisme, être vraie, pour une proposition mathématique, veut dire être vérifiée ou, en tout cas, vérifiable, c'est-à-dire, en l'occurrence, démontrable. Le réalisme et l'antiréalisme donnent donc deux réponses opposées à une question philosophique cruciale, qui est celle de savoir s'il doit ou non exister une relation interne entre la vérité et la possibilité, au moins théorique, que nous avons de la reconnaître, quand elle existe.

Vuillemin, à ma connaissance, ne s'est pas intéressé à ce que j'ai appelé autrefois, en référence à l'entreprise de Dummett, « la nouvelle "querelle du réalisme" » [173], c'est-à-dire à la façon dont la question du réalisme et de l'antiréalisme a été reformulée et discutée, en philosophie des mathématiques et dans de nombreux autres domaines, à la suite des travaux de Dummett. Il n'est probablement pas difficile de comprendre pourquoi. Pour Dummett, la question du réalisme et de l'antiréalisme concernant une certaine catégorie de propositions se réduit à celle du genre de sémantique que nous devons adopter pour les propositions concernées. Est-ce une sémantique de type vériconditionnel ou, au contraire, une sémantique qui propose de définir plutôt la signification en termes de conditions de vérifiabilité ou d'assertabilité ? Or Vuillemin – qui s'est toujours méfié de la philosophie du langage et, plus encore, de l'idée, défendue par Dummett, qu'elle a depuis Frege remplacé la théorie de la connaissance dans le rôle de paradigme de la philosophie première – n'a, de toute évidence, jamais été séduit par l'idée de déplacer la question du domaine de la théorie de la connaissance à celui de la théorie de la signification et tient, au contraire, à la maintenir sur son lieu d'origine, à savoir la théorie de la connaissance. Corrélativement, alors que Dummett pense que transformer la question du réalisme en une question qui relève de la théorie de la signification a l'avantage de la rendre plus facilement décidable et pourrait même permettre finalement de la décider, Vuillemin soutient que, sur cette question-là comme sur toutes les autres, le pluralisme philosophique est essentiel et irréductible, et que le problème est et restera indécidable.

Puisque j'ai évoqué les réticences qu'il éprouve à l'égard de la philosophie du langage ou, plus exactement, du rôle fondamental que la philosophie contemporaine a eu tendance à lui attribuer, aussi bien du côté continental que du côté anglo-saxon, il me faut souligner dès à présent qu'il est évidemment encore plus réservé à l'égard de ce qu'on appelle la « philosophie linguistique ». Comme beaucoup d'autres, il la soupçonne, en effet, fortement d'avoir transformé un peu trop facilement des questions réelles et substantielles, comme le sont à ses

yeux les questions philosophiques, en simples questions de langage. S'il est donc capable d'éprouver encore une certaine sympathie et une certaine considération pour le premier Wittgenstein, il n'en a en revanche aucune pour le deuxième, sur lequel son opinion est à peu près du même genre que celle de Russell. Dans le volume d'hommage que j'ai déjà cité, il répond à l'exposé de David Wiggins sur l'Argument Dominateur en expliquant notamment :

Ce qui nous, sépare Wiggins et moi, n'est pas tant l'acceptation ou le rejet d'axiomes particuliers que la méthode sur la base de laquelle nous le faisons. L'histoire de la philosophie m'a persuadé qu'il y a des conflits irréductibles entre les êtres humains concernant les premiers principes : les questions sur la continuité et la liberté ne sont pas des questions grammaticales, elles sont réelles, d'une manière telle que notre conception de la physique, de façon très naturelle, nous invite à accepter une réponse particulière ou à la mettre en doute. Essayons de montrer cela en relation avec l'*aporia* de Diodore.

Comme le remarque Wiggins, cette *aporia* ne présuppose rien concernant le déterminisme ou la causalité. Elle devrait par conséquent s'appliquer, de façon complètement générale, aux actions et aux événements, et, parmi les événements, à ceux qui sont certains tout comme à ceux que nous considérons comme contingents et auxquels nous ne pouvons assigner rien de plus qu'une probabilité. En ce sens, elle exprime les conditions les plus abstraites par rapport auxquelles nous pouvons penser le mouvement ou plutôt le changement [174].

On pourrait être tenté d'exprimer cela en disant, dans un langage plus ou moins wittgensteinien, que l'*aporia* a à voir avec quelque chose comme la grammaire du mouvement et du changement dans ce qu'elle peut comporter de plus général et de plus abstrait. Mais cela ne conviendrait pas du tout à Vuillemin, qui pense qu'en disant cela on risque d'oublier que la question soulevée par l'*aporia* est et reste une question théorique, qui ne peut en aucun cas être décidée par la seule analyse du langage, et pour la résolution de laquelle la science, et en particulier la physique, ont, directement ou indirectement, quelque chose d'essentiel à dire.

La question de la place particulière qui doit être accordée à la philosophie du langage dans l'édifice complet de la philosophie constitue, comme je l'ai suggéré, un des points importants sur lesquels Vuillemin est en désaccord avec les représentants de la philosophie analytique. Au début de *What Are Philosophical Systems ?*, il mentionne quatre points de désaccord fondamentaux dont nous aurons à nous souvenir par la suite. Le premier a trait à la relation qui existe entre le langage et la perception, et le dernier, que j'ai déjà mentionné, à la possibilité de parvenir, en philosophie, à une chose qui mérite d'être appelé la vérité :

Le lecteur familiarisé avec la philosophie analytique contemporaine sera surpris de voir que, sur les quatre questions en cause, je contredis des conceptions très répandues de façon sous-entendue, sans les discuter. Je nie dans le premier chapitre que le langage configure la perception, puisque la perception précède le langage. Dans le deuxième chapitre, en dépit de l'autonomie relative de l'organisation linguistique par rapport à l'organisation perceptuelle et bien que sa stabilité conceptuelle collective exprime et incarne, pour chaque société particulière, une *Weltanschauung* déterminée, c'est-à-dire un code de classification collectif, je nie qu'une *Weltanschauung* soit une philosophie, puisque le caractère public n'entraîne ni la consistance ni un désir de consistance. Dans le troisième chapitre, du fait que la science et la philosophie ont une origine commune dans la découverte d'antinomies et dans le développement de l'axiomatique, je nie la continuité forte entre philosophie et sens commun qui est défendue par un bon nombre de philosophes de la langue naturelle. Enfin, quand dans le dernier chapitre j'en arrive à la question de la vérité philosophique, j'abandonne à eux-mêmes mes compagnons philosophes et leur laisse le loisir d'aller plus loin que je ne le fais [175].

Ce qui nous intéresse pour le moment est avant tout le fait que, pour Vuillemin, la philosophie analytique se trompe quand elle croit avoir trouvé, essentiellement grâce à la logique et à l'analyse du langage, une méthode susceptible de conduire à une décision concernant les questions philosophiques qui sont restées jusqu'à présent en suspens. À la suite d'un exposé qu'il a donné en 2000 à la Société française de philosophie, il répond, à une question de Jacques Merleau-Ponty, qu'il ne propose pas une apologie du platonisme mathématique contre l'intuitionnisme ou contre le constructivisme en général :

Je n'ai pas fait d'apologie. Je dis qu'il n'y a pas de critère de décision rationnel en philosophie. Cela veut dire que quelqu'un qui soutient l'intuitionnisme – je prends ce cas parce que c'est un cas assez fréquent – est complètement irréfutable ; simplement il se trouve devant des problèmes où le poids de la preuve lui incombe, alors que je crois que le poids de la preuve ne m'incombe pas en tant que réaliste. La philosophie ne comporte pas de démonstration, et je crois que l'abandon de l'idée de démonstration, de réfutation, en philosophie, c'est-à-dire le pluralisme philosophique, doit faire distinguer la philosophie de la science [176]

Vuillemin s'exprime ici comme quelqu'un qui a pris position et qui a opté pour le réalisme, mais qui ne prétend pas être en mesure de démontrer que les autres ont tort et qui pense que la philosophie doit renoncer, sur ce point, à essayer de ressembler à la science. Pour ce qui est de savoir si la philosophie peut ou non être considérée comme une science, on verra que Vuillemin n'a pas toujours été aussi clair et a même eu, au début, tendance à répondre de façon positive à la question. En 1955, dans *Physique et métaphysique kantienne*, il écrit que « la philosophie est elle-même une science [177] ». Et il dit de

l'idéalisme transcendantal qu'il est « la science des actes intellectuels par lesquels l'homme pense la mécanique rationnelle [178] ». En 1962, dans *La Philosophie de l'algèbre*, il explique qu'il se propose « d'utiliser les analogies de la connaissance mathématique pour critiquer, réformer et définir, autant qu'il se pourra, la méthode propre à la philosophie théorique [179] ». Cela suggère clairement qu'il pourrait y avoir des raisons d'essayer de modéliser la méthode utilisée par la philosophie théorique sur celle des mathématiques et que, par conséquent, la méthode de la philosophie n'est pas condamnée à rester aussi différente et aussi éloignée qu'on le croit généralement de celle des sciences, en tout cas des mathématiques.

En lui-même, bien entendu, l'usage du mot « science » à propos d'une discipline à première vue aussi peu scientifique que la philosophie ne signifie pas grand-chose. C'est un mot qui lui a été appliqué si fréquemment au cours de son histoire et dans un sens généralement si élargi et affaibli que son utilisation ne peut plus guère être réellement compromettante. Mais, dans le cas d'un philosophe aussi précis et rigoureux que Vuillemin, on ne peut pas renoncer à obtenir des éclaircissements sur ce qu'il veut dire exactement quand il parle d'une certaine communauté de méthode entre les mathématiques et la philosophie. Dans un texte de 1985, par exemple, il écrit que « vraisemblablement chez Pythagore, les deux sciences se sont engagées dans une liaison plus étroite, et afin de délimiter leurs tâches et de fixer leurs conditions de validité, se sont soumises à une méthode commune, la méthode axiomatique [180] ». On est donc obligé, au minimum, de s'interroger sur le degré auquel la philosophie peut faire usage et fait réellement usage, sinon des mathématiques elles-mêmes, du moins de la méthode axiomatique. C'est, bien entendu, encore une question sur laquelle nous aurons à revenir dans la suite.

Pour l'instant, nous devons essayer de comprendre pourquoi Vuillemin soutient avec une fermeté particulière que les positions philosophiques, aussi extrêmes qu'elles puissent être et aussi absurdes qu'elles puissent sembler dans certains cas, ne sont pas réfutables. Même le scepticisme constitue, d'après lui, une position qui est irréfutable et qui reste, aujourd'hui comme hier, parfaitement – bien que difficilement – tenable. On peut penser que cela soulève justement un problème délicat concernant la signification exacte de sa propre démarche. Tous les exposés qu'il a consacrés dans les dernières années de sa vie à la question à laquelle je suis en train de m'intéresser plus spécialement donnent l'impression de viser à établir l'existence de raisons objectives qui parlent en faveur de l'adoption du réalisme mathématique plutôt que de l'une ou l'autre des positions qui lui sont

opposées. On peut assurément dire que les raisons en question ne sont pas démonstratives. Mais le fait qu'il n'y ait pas de démonstration proprement dite en philosophie, ce que j'accorde bien volontiers et sans aucune difficulté à Vuillemin, ne doit pas nécessairement être considéré comme équivalent à la proposition selon laquelle il n'y a pas de critère de décision rationnel en philosophie. Il n'y a sûrement pas beaucoup de philosophes qui seraient prêts à soutenir qu'il y a des raisons démonstratives en morale ; et pourtant on conclut rarement de cela à l'absence de toute espèce de critère de décision rationnel en morale.

Ce que fait Vuillemin lui-même ressemble, du reste, probablement plus qu'il n'est disposé à l'admettre à la recherche d'un critère de décision rationnel. S'il y a réellement des raisons meilleures de préférer le réalisme, alors il est plus rationnel de le choisir, même si l'on ne peut effectivement pas empêcher quelqu'un de continuer à choisir la position inverse, qui, d'après Vuillemin, reste, malgré tout, défendable. Si le prix à payer pour continuer à la tenir se révèle être trop élevé – et toute l'argumentation de Vuillemin a pour but de démontrer à quel point la démonstration d'incomplétude de Gödel l'a rendu encore plus élevé –, alors il est difficile de ne pas considérer le comportement du défenseur de la position antiréaliste comme correspondant à une forme d'irrationalité, même s'il s'agit, bien entendu, de ce que l'on peut appeler une irrationalité motivée. De toute façon, si on pense qu'il n'y a pas de critère de décision rationnel qui permette de choisir entre les systèmes, on est tenu, me semble-t-il, d'en dire un peu plus que ne le fait Vuillemin sur la question « Qu'est-ce qui, dans ce cas, décide finalement ? » On peut, bien entendu, ne pas aimer du tout le genre de réponse que donnent les philosophes comme Renouvier. Mais, en tout cas, ils ont au moins le mérite d'en proposer une.

On peut d'ailleurs se demander, à ce propos, s'il ne pourrait pas exister aussi, en matière théorique, un phénomène comparable à celui de l'*akrasia*, qui consiste à voir le meilleur ou en tout cas les meilleures raisons et à choisir néanmoins le moins bon. Pascal dirait qu'« il faut [...] faire croire nos deux pièces : l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois dans sa vie ; et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire [181] ». Si, comme le pense Vuillemin, il est possible de parler d'une « foi » réaliste et même, pour tout dire, impossible de ne pas le faire, ces considérations ne sont pas aussi incongrues qu'il pourrait le sembler. On peut voir les raisons du réalisme et pourtant ne pas être persuadé. Mais, dans une discipline qui est supposée être réflexive comme la philosophie, l'automate doit en principe disparaître et on n'est pas

censé pouvoir compter sur la coutume pour combler le vide qui existe entre la perception des raisons et l'acquisition de la conviction, ce qui, bien entendu, ne signifie pas qu'elle ne joue pas également son rôle dans les faits.

L'effet d'une classification philosophique bien conçue devrait être en principe de nous rendre plus tolérants et plus ouverts à l'égard des philosophies auxquelles nous ne sommes pas disposés à adhérer. Comme le dit Vuillemin :

Une classification philosophique, si elle est utile, jette une lumière sur notre situation en relation aux autres, en nous rappelant qu'il faut reconnaître qu'eux aussi ont de bonnes raisons pour choisir conformément à une maxime qui n'est pas la nôtre [182].

Autrement dit, les autres aussi ont leurs raisons, qui correspondent à l'adoption d'une autre maxime, et il n'y a pas de hiérarchie objective des raisons qui permette de les juger moins bonnes que les nôtres et d'expliquer ainsi pourquoi elles ne nous convainquent pas. Cela résulte du fait que les intérêts de la raison, en fonction desquels tout le monde est censé se déterminer en philosophie, sont par essence conflictuels et qu'il n'y a pas de façon rationnelle de déterminer celui ou ceux d'entre eux qui doivent être préférés. La richesse ontologique est-elle préférable à la sécurité maximale, que choisissent les intuitionnistes, ou à la simplicité ? Pour pouvoir en décider, il faut déjà avoir fait le choix d'un certain type de philosophie et on ne peut pas, par conséquent, sous peine de circularité, espérer justifier celui-ci en s'appuyant sur un ordre des préférences qui préexiste au choix.

Les intérêts conflictuels ne se soumettent pas à l'ordre linéaire des perfections leibniziennes. Pour leur assigner leurs poids relatifs, nous devons déjà avoir adopté une classe particulière de systèmes philosophiques [183].

C'est un problème que j'ai déjà eu l'occasion d'évoquer antérieurement. Et, comme on peut s'en rendre compte, du point de vue de Vuillemin, Gueroult a tort de se référer à Leibniz et à l'ordre des perfections leibnizien, puisque celui-ci est objectif, alors qu'il n'y a pas d'ordre des préférences philosophiques qui soit objectif. Pour celui qui a choisi un système philosophique déterminé, il existe assurément une asymétrie de fait dans la situation qui le relie aux autres, mais le respect du pluralisme philosophique, qui est une valeur à laquelle Vuillemin accorde une importance spéciale et qu'il juge insuffisamment reconnue par la plupart des philosophies contemporaines, l'oblige à la traiter comme si elle était parfaitement symétrique.

C'est évidemment le conflit des intérêts dont il parle qui oblige à

considérer comme peu probable que la science en général ou une science particulière comme les mathématiques puissent jamais apparaître comme imposant le choix d'une épistémologie ou d'une philosophie déterminées, qui seraient seules capables de s'accorder avec la pratique scientifique et de favoriser en même temps dans tous les cas la création et le progrès. S'il argumente contre l'intuitionnisme comme philosophie des mathématiques, Vuillemin est le premier à souligner qu'il conserve néanmoins, dans la pratique des mathématiques, des vertus indiscutables auxquelles on aurait tort de ne pas accorder l'importance qu'elles méritent. Il cite sur ce point un article d'Alain Michel, pour lequel il professe une admiration qui me semble effectivement tout à fait justifiée et qu'il interprète comme signifiant que l'intuitionnisme conserve, aujourd'hui comme hier, des positions fortes, ce qui bien sûr n'est pas la même chose que si l'on disait qu'il dispose au total de la position la plus forte. L'article dont il s'agit est consacré à l'évolution de la théorie des idéaux après Kummer, qui a emprunté deux directions différentes : une direction ensembliste et réaliste avec Dedekind, et une autre, que l'on peut qualifier d'« intuitionniste », avec Kronecker [184].

On peut montrer, en s'appuyant sur les travaux d'André Weil, que la direction suivie par Kronecker « a conduit à des résultats beaucoup plus précis et constructifs, justement, que la doctrine ensembliste des idéaux développée par Dedekind [185] ». Comme le résume Vuillemin,

Michel remarque que ces questions-là sont toujours pendantes et que ce n'est pas parce que, actuellement, tout le monde est devenu ensembliste qu'en fait l'intuitionnisme n'a pas encore des victoires à remporter [186].

L'exemple de Kronecker amenait justement Michel à se demander « si l'on doit juger de la grandeur d'une œuvre mathématique à la seule jauge de son succès, mathématique, sinon philosophique [187] ». C'est une façon de remarquer que, quand il s'agit de départager des conceptions philosophiques, le verdict qui a été rendu par l'évolution de la science considérée n'est pas infaillible et n'est probablement jamais non plus aussi définitif qu'on a tendance à le croire. Une chose dont il faut se souvenir constamment, en tout cas, est que ce n'est pas parce qu'une question philosophique ne suscite que peu ou pas d'intérêt à un moment donné qu'elle peut être considérée comme réglée. Le domaine des questions pendantes en philosophie excède à chaque instant largement celui des questions qui sont considérées comme dignes d'être discutées et effectivement discutées.

Mais s'agit-il bien, en l'occurrence, de départager des conceptions philosophiques ou, au contraire, simplement des procédures et des méthodes ? Un réaliste peut évidemment admettre sans difficulté

qu'une démonstration constructive est plus riche et nous apporte davantage d'information, ce qui implique qu'elle doit être préférée dans tous les cas où elle est possible. Ce qu'il n'accepte pas est uniquement l'idée que seules les démonstrations constructives peuvent être reconnues en mathématiques. Contrairement à ce que l'on pourrait croire au premier abord, Wittgenstein est, de ce point de vue, plutôt du côté de Vuillemin ou, en tout cas, n'est pas de celui des intuitionnistes. L'intuitionniste se comporte, selon lui, comme le réaliste, en ce sens qu'il fait comme si nous avions un concept de l'existence qui est indépendant de la démonstration d'existence et s'oppose à son adversaire en affirmant qu'une existence de cette sorte ne peut être reconnue que d'une certaine façon, et pas d'une autre. Si l'existence est, comme le dit Wittgenstein, ce que démontre la démonstration d'existence, ce que fait l'intuitionniste ressemble donc plutôt à une simple définition de ce qu'il faut entendre, selon lui, par « existence » – définition à laquelle le réaliste pourra alors opposer la sienne. S'il n'y a pas de concept de l'existence qui soit indépendant de la démonstration d'existence, on ne voit effectivement pas ce qui peut empêcher quelqu'un d'en donner la définition qui lui semble le plus appropriée, à condition, justement, de présenter cela comme une définition, et non pas comme une prescription ou un interdit.

En réalité, l'existence est ce qu'on démontre avec *ce que* l'on appelle « démonstration d'existence ». Quand les intuitionnistes et d'autres parlent de cela, ils disent : « Cet état de choses, l'existence, on ne peut le démontrer que comme ceci et non comme cela. » Et ils ne voient pas qu'ils ont simplement défini par là ce qu'ils appellent existence. Car les choses ne sont justement pas comme quand on dit : « Qu'un homme est dans la chambre, on ne peut le démontrer qu'en regardant à l'intérieur, mais pas en écoutant à la porte. [188] »

L'attitude de Wittgenstein, sur ce point, est donc bien différente de celle qui consisterait à récuser, pour des raisons philosophiques, les démonstrations d'existence non constructives en mathématiques. La philosophie, selon lui, n'a de toute façon pas à imposer son point de vue et ses préférences aux mathématiques ni d'ailleurs non plus à une science quelconque. Pour en revenir au problème que soulèvent Alain Michel et Vuillemin, il ne faut évidemment pas confondre la fécondité d'une démarche mathématique, que même les adversaires de la philosophie qui la sous-tend peuvent accorder, avec la vérité ou même simplement l'acceptabilité d'une philosophie des mathématiques. Que l'intuitionnisme conserve effectivement des positions fortes, en ce sens que ses principes ont pu et peuvent toujours se révéler dans certains cas plus féconds et plus novateurs que ceux de son adversaire, ne constitue donc pas un argument décisif en faveur de l'intuitionnisme comme réponse philosophique à la question de savoir sur quoi portent

au juste et ce que disent exactement les propositions mathématiques. « C'est, dit Vuillemin, à l'intuitionniste [...] de montrer que la priorité du simple sur le complexe ou, plus exactement, des preuves constructives sur les preuves existentielles, est compatible avec la pratique de l'analyse.[189] » Mais, bien entendu, s'il s'avère finalement qu'elle ne l'est pas, le mathématicien intuitionniste peut toujours choisir de sacrifier une partie de l'analyse. Cela peut constituer et cela a constitué souvent, pour les mathématiciens, une raison de rejeter l'intuitionnisme. Mais Vuillemin insiste sur le fait que « rejeter » ne veut pas dire « réfuter ». Le mot « rejeter » implique évidemment un élément de choix qui, en principe, ne figure pas dans l'idée de réfutation. Une proposition qui est réfutée ne peut être que rejetée par un esprit rationnel, mais la réciproque n'est pas vraie.

« Est-on, se demande Vuillemin, fondé à croire que le réalisme philosophique résulte démonstrativement des théorèmes de métamathématique ?[190] » La réponse qu'il donne à cette question est clairement négative :

On se tromperait [...] si l'on croyait que les théorèmes du mathématicien Gödel peuvent prouver le platonisme de Gödel philosophe. Aussi bien Carnap a pris soin de traduire chaque proposition de ce platonisme en un énoncé qui la déleste de son ontologie [191].

Il y a, bien entendu, à première vue au moins une proposition pour laquelle il n'est pas possible de trouver un équivalent formel exact, à savoir celle qui, pour Vuillemin, exprime justement le credo réaliste : « Il y a un monde intelligible ». Mais, pour Carnap, il n'y a réellement que deux solutions possibles : ou bien la proposition est en fin de compte dénuée de sens et ne peut pas être discutée sérieusement, ou bien elle peut, comme toutes les propositions positives ou négatives de cette sorte, être traduite elle aussi en un énoncé qui la déleste de son ontologie et la fait apparaître comme une proposition ayant trait au choix d'un langage de la science, en l'occurrence des mathématiques. Quand il parle du coup fatal que le théorème de Gödel a apparemment porté au programme de Hilbert, Vuillemin s'exprime cependant parfois comme si la vérité du réalisme avait été établie, au moins de façon indirecte, par l'élimination des autres types de réponses possibles :

Démontrer la non-contradiction de l'arithmétique élémentaire aurait été le premier pas pour démontrer celle de la théorie des ensembles. Le théorème gödelien d'incomplétude entraîne l'irréductibilité des énoncés idéaux aux énoncés réels dans la simple arithmétique élémentaire formalisée, *a fortiori* donc cette même irréductibilité dans une théorie des ensembles formalisée. Le principe de conservation optimale écarte ainsi tous les systèmes philosophiques du spectre classique, le réalisme excepté, et le réalisme demande au fondement des mathématiques des substances

idéales. Le concept de démonstration est trop étroit pour contenir le concept de vérité, et les mathématiques débordent essentiellement l'application d'une langue formelle dans une de ses parties [192].

Il pourrait donc sembler que la question a après tout bel et bien été décidée. Et c'est effectivement ce que pense Gödel lui-même : les résultats d'incomplétude, même s'ils n'ont pas vraiment établi la vérité du réalisme, ont au moins éliminé de la compétition certains de ses rivaux. Mais il ne faut pas oublier que cela n'est vrai que si l'on accepte sans restriction le principe de conservation optimale. Chez Carnap, l'adoption du principe de tolérance est motivée justement par le désir de respecter l'exigence de conservation optimale. S'il n'y a pas de morale en logique, il y a tout de même une règle qui permet de juger les langages plus ou moins puissants entre lesquels on a le choix en fonction du but qu'on se propose, qui est de réussir à reconstruire la totalité ou, en tout cas, la plus grande partie possible des mathématiques existantes. Une fois que l'on indique clairement ce que l'on cherche, il n'y a pas de raison de penser que des questions comme les questions ontologiques, une fois retranscrites dans le mode de discours formel, ne peuvent pas être décidées rationnellement sur la base de critères essentiellement pragmatiques. Comme le dit un commentateur de Carnap :

Il n'y a pas de raison de supposer que la tolérance de Carnap relativement aux questions externes implique que les questions de cette sorte ne peuvent pas être décidées rationnellement. Les suggestions non développées de Carnap à propos des choses qui servent de bases pour les décisions pragmatiques fournissent un *critère de rationalité externe* qui peut aider à répondre à des questions externes formulées de façon appropriée [193].

On pourrait dire que, si l'on veut être tout à fait rationnel, il faut accepter de donner au principe de tolérance, comme contrepartie, un autre principe, que l'on pourrait énoncer en disant : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. » Mais, justement, est-ce nécessairement un choix plus rationnel d'accepter, au nom du principe de tolérance, des langages plus riches, qui permettent de reconstruire la totalité des mathématiques, que de refuser de le faire si l'on estime avoir des raisons sérieuses pour cela ? Vuillemin conteste le principe de tolérance notamment parce qu'il ne prend pas suffisamment au sérieux les critiques qui ont été formulées par des mathématiciens révisionnistes comme les intuitionnistes contre le principe de conservation optimale :

Quant au principe de tolérance, il ne rend pas compte du sérieux avec lequel des mathématiciens célèbres ont contesté le principe de conservation optimale, pas plus qu'il ne légitime d'ailleurs les partisans de

la syntaxe lorsqu'ils adoptent tacitement le principe et abandonnent des langages plus sûrs, mais moins féconds [194] .

Carnap est antirévisionniste parce qu'il est conventionnaliste : tout le monde, y compris le réaliste, a le droit de choisir comme il l'entend son système de conventions. Mais cela signifie que la question philosophique de la légitimité lui est finalement étrangère, alors qu'elle ne l'était justement pas à l'intuitionnisme. On peut remarquer que, sur ce point, Vuillemin, qui a choisi, pour sa part, le réalisme, tient une fois de plus à faire respecter les droits de l'adversaire, y compris quand sa position est susceptible d'entraîner la délégitimation d'une partie de la connaissance mathématique existante. Il y a donc un principe de tolérance philosophique qui interdit de traiter les opposants comme des gens qui ont tort, en ce sens qu'ils défendraient une position erronée ou impossible : le maximum que l'on puisse faire est de leur rappeler les obligations auxquelles ils se soumettent et les tâches qu'ils assument en adoptant une position comme la leur. On peut montrer à l'adversaire qu'il se trouve, comme le dit Vuillemin, devant des difficultés où la charge de la preuve lui incombe, alors qu'elle n'incombe pas à son rival. Mais tout le problème est justement de savoir si la position de ceux qui acceptent de relever le défi n'est pas susceptible de se révéler à la fois plus intéressante et plus féconde que celle qui consiste à adopter une conception philosophique qui dispense de l'affronter.

Vuillemin a consacré de longues analyses à la façon dont les positivistes ont essayé de relever le défi. (Je prends ici, comme lui, le terme « positiviste » dans son sens élargi, celui auquel on peut dire que l'esprit du programme de Hilbert était positiviste.) La question de savoir si le défi peut être relevé avec succès se ramène à celle de savoir s'il est possible, pour le positiviste, de construire, dans des termes qui sont acceptables pour lui, une simulation plausible pour la partie des mathématiques qui semblait dépendre de façon essentielle de l'adoption d'un credo réaliste. Vuillemin dit, à propos de Carnap, que « les principes d'illimitation dans la hiérarchie des langages et de tolérance dans leur choix miment en les éliminant les phénomènes prétendument ontologiques qu'invoquent les philosophies réalistes [195] ». C'est donc essentiellement sur l'adéquation de l'image proposée par ce qu'il appelle la « mimétique positiviste » que peut être jugée la réussite du programme. Mais le problème de l'adéquation peut être posé de deux façons différentes. On peut demander à l'image de sauver simplement la vérité, en ce sens que toutes les propositions mathématiques vraies ont une contrepartie et un équivalent dans l'image ; mais on peut également demander à l'image de sauver quelque chose de plus, en nous donnant, en outre, un reflet

authentique de certaines caractéristiques essentielles de l'expérience du mathématicien.

On n'hésitera pas à rejeter une thèse qu'on n'accorderait qu'artificiellement à l'expérience et dont l'auteur aurait alors clairement à supporter la charge de la preuve. Or, si le positivisme sauve la vérité, la charge de la preuve lui incombe pour l'apparence du vrai dans l'expérience [196].

Cours 9. Le problème de la comparaison entre les systèmes : peut-elle réellement avoir lieu ?

On ne peut donc pas se contenter de fournir un substitut acceptable pour ce que le mathématicien accepte comme vrai, on est tenu d'en proposer également un pour la façon dont le vrai se manifeste à lui dans l'expérience. Les intuitionnistes soutiennent que l'apparence du vrai dans l'expérience du mathématicien se réduit, dans certains cas, à une illusion pure et simple. Certaines propositions que les mathématiciens classiques considèrent comme vraies ne sont tout simplement pas démontrées, et donc pas non plus vraies. Le problème du formalisme, aussi bien dans sa version carnapienne pragmatique que dans sa version dogmatique, est différent. L'apparence du vrai, dans le cas des énoncés mathématiques, est certes trompeuse ; mais l'illusion ne porte pas sur la vérité elle-même. Elle consiste uniquement dans l'impression que nous donnent les énoncés en question de refléter les propriétés d'un monde intelligible. Ce qui remplace cette idée est une conception que l'on peut caractériser en disant que, pour autant que les propositions mathématiques sont vraies, elles sont vraies en vertu de « règles de langage ». Et c'est précisément là que, pour Vuillemin, réside la difficulté. On ne peut pas espérer convaincre le mathématicien si on lui dit que, quand il croit être en train d'établir la vérité de propositions authentiques, il ne fait en réalité que manipuler des règles portant sur des signes et dériver des combinaisons de signes nouvelles à partir de combinaisons anciennes. Comme l'écrit Vuillemin :

Même s'il ne fait qu'enchaîner des signes lorsqu'il communique une démonstration, c'est apparemment sur un état de choses intelligibles et non sur la syntaxe des signes que porte la démonstration du mathématicien formaliste, par exemple quand il vient à bout d'une démonstration qui resta un défi trois cent cinquante années durant et sans qu'on sache si celui qui fit la célébrité du problème en déclarant le problème résolu n'avait, comme il est vraisemblable, avancé qu'une preuve insuffisante, mais avec l'entière certitude qu'il l'avança dans le mode matériel. [197]

C'est une chose que Hilbert aurait, bien entendu, accordée entièrement. Pour lui, dans l'usage ordinaire des mathématiques, ce ne sont évidemment pas les signes qui constituent les objets auquel on s'intéresse et sur lesquels portent les propositions : les signes, comme il le dit, représentent des « idées » mathématiques. C'est seulement

quand on adopte le point de vue métamathématique que les signes deviennent, au sens strict, les objets dont traitent les mathématiques. Et la métamathématique a pour but d'apporter une solution au problème des fondements, et non de construire une image ressemblante de la pratique et de l'expérience du mathématicien. Mais cela ne suffit évidemment pas à résoudre le problème que soulève Vuillemin : le formaliste est-il en mesure d'apporter la preuve que l'idée qu'il se fait de ce qu'est la vérité mathématique est compatible avec la façon dont l'objet mathématique et la vérité des propositions qui le concernent apparaissent dans l'expérience ? Vuillemin, bien entendu, n'affirme pas qu'il ne le peut pas, ce qui équivaldrait à considérer sa position comme réfutée, mais seulement qu'il a, sur ce point, à fournir une preuve dont la possibilité n'est pas du tout évidente et dont le réaliste est, pour sa part, exempté.

Comme il le souligne, « Gödel et Carnap en appellent tous les deux à la pratique de la science et, particulièrement, à la convention généralement admise par les mathématiciens, en vertu de laquelle doivent être reçus les axiomes nécessaires et suffisants pour déduire l'intégralité de la science [198] ». Mais les partisans et les adversaires du contenu oublient une condition, sans laquelle leurs arguments restent incomplets et inopérants. Vuillemin la restitue en disant que la protestation pathétique de Gödel contre le positivisme ne se soutient que si l'on accorde un axiome du genre suivant : « Pour que le formalisme pragmatique produise, comme il le fait, des théorèmes, il faut que des contenus existent. ». Sans le reconnaître clairement, les partisans et les adversaires du contenu réfléchissent, par conséquent, sur l'*activité* du mathématicien formaliste et ne peuvent le faire que de façon informelle. Le positiviste tire argument du fait qu'il existe un langage plus puissant que celui de la démonstration gödelienne dans lequel les énoncés idéaux, indécidables en conséquence de cette démonstration, deviennent décidables, pour proposer une réduction à l'unité de deux espèces de démonstration apparemment très différentes : une démonstration de métamathématique, au sens strict, qui fait uniquement appel à des moyens réels, c'est-à-dire finitistes, et une démonstration qui fait appel à des moyens idéaux. Mais, demande Vuillemin, « est-ce la réduction positiviste à une seule espèce, ou, au contraire, la différenciation réaliste qui est le plus conforme à l'expérience du mathématicien au travail ? Le certificat de conformité est critère de vérité, mais d'une vérité philosophique, non mathématique [199] ». Comme vous le voyez, il est question ici d'une « vérité philosophique », dans un sens que Vuillemin, malheureusement, n'explicite pas vraiment.

Comme je l'ai dit et répété, il insiste sur le fait qu'il faut laisser au

positiviste une chance de démontrer qu'il est capable de faire ce qu'on lui demande. Mais, d'un autre côté, la situation de celui-ci risque d'apparaître comme tout à fait désespérée et son sort comme définitivement réglé dans les faits, si l'on doit admettre que l'image qu'il propose non seulement n'est pas adéquate, mais se trompe en réalité sur ce qu'il faudrait réussir à imiter. Or c'est bien ce que suggère Vuillemin, dans le cas de Carnap : « Ce ne sont ni l'objet ni l'indice de la foi réaliste, mais leur travesti logiciste que le positivisme imite et remplace.[200] » Ce qu'il imite est une image, elle-même déformée, de la pratique mathématique et de la foi réaliste qui, pour Vuillemin, la soutient et l'inspire. D'où la question : en dehors de la possibilité qu'il a de se convertir, lui aussi, à la conception réaliste, que pourrait et que devrait faire l'adversaire du réalisme pour avoir une chance de réussir à imiter et à remplacer à la fois l'objet et l'indice de la foi ? On pourrait, bien entendu, être tenté de répondre que c'est justement à lui d'essayer de le savoir. Mais, en même temps, le réaliste semble bel et bien savoir, et non pas seulement croire, que le positiviste ne peut pas faire ce qu'on exige de lui et savoir aussi pourquoi. « Des œuvres sans la foi peuvent-elles, se demande Vuillemin, imiter les œuvres de la foi jusqu'à l'indiscernabilité ? [201] » La réponse est, pour lui, négative, aussi bien en général que pour ce qui concerne le positivisme en particulier. Mais s'il ne peut pas être question d'indiscernabilité, quel est le genre et le degré de ressemblance dont on serait prêt à se satisfaire et qui permettrait de considérer que le positivisme, tout en restant ce qu'il est, a fourni les preuves dont la charge lui incombe ?

Comme on le verra, Vuillemin défend, en ce qui concerne les possibilités de discussion entre les systèmes philosophiques, un principe d'indétermination de la traduction d'un système dans un autre :

Puisque les systèmes philosophiques sont nés et se développent dans le conflit, une part importante de leur rôle est de donner une image et une réfutation des systèmes rivaux. Quand un philosophe « traduit » dans son langage un système qui est éloigné du sien propre à l'intérieur de la classification, on ne doit pas s'attendre à ce que ou bien les significations ou bien les valeurs de vérité des assertions originales soient préservées. Les traductions radicales philosophiques ont effectivement une prétention forte à l'indétermination et c'est le système, plutôt que le terme ou même l'assertion, qui est reconnu par la classification comme l'unité qui se prête à la comparaison [202].

Un système philosophique doit par conséquent être pris réellement comme un tout. Il ne deviendra intelligible, nous dit Vuillemin, qu'« à travers la relation de ses différents thèmes philosophiques à un principe suprême[203] ». Comme le dit Leibniz, « *incivile est nisi tota*

lege inspecta judicare [204] ». Pour prendre un exemple que Vuillemin a étudié de près et auquel j'ai déjà fait allusion à un moment donné, quand on se demande pourquoi Descartes, si l'on met à part, l'optique, a construit un système de la nature qui ressemble finalement plus à un roman qu'à un traité de physique, on obtient la réponse cherchée si l'on est capable de reconnaître que le divorce entre son programme et la réalisation de celui-ci provient d'un préjugé philosophique ou, en tout cas, d'une décision philosophique initiale. Son programme est, en effet, un programme intuitionniste, au sens dont il a été question antérieurement, et, selon Vuillemin, « c'est parce que, en mathématiques comme en métaphysique, Descartes admet un principe suprême intuitionniste qu'il s'est enfermé dans une telle conception étroite de ce qu'était une courbe analytique et que, par conséquent, il n'a pas pu construire une physique mathématique. Là réside l'importance du système, sans lequel il n'y a pas d'explication thématique [205] ». Concrètement parlant, la raison pour laquelle le programme de physique mathématique conçu par Descartes échoue réside dans sa conception trop étroite des fonctions mathématiques comme proportions exactes, c'est-à-dire comme courbes algébriques : « Toutes les courbes transcendentes, dans la mesure où elles peuvent être développées en séries, se situent au-delà de la portée de notre entendement comme faculté des idées claires et distinctes : elles n'appartiennent pas à la géométrie. [206] » Et cette exclusion n'est pas scientifique, mais philosophique.

Dans son livre sur Descartes, Vuillemin observe que :

Stimulé par les défis de ses adversaires, le philosophe invente souvent comme malgré lui des objets et des procédés nouveaux. Mais ses principes font qu'il traite avec mépris ces découvertes et ne leur accorde pas droit de cité dans son univers. Il les regarde comme de simples procédés que sa méthode récuse. L'invention cartésienne, dans les *Lettres*, vient ainsi contredire au style sévère, restreint et exclusif d'une Géométrie analytique qui paraît amputée. Seules les courbes algébriques réalisent cette adéquation de l'étendue et de la fonction, dont la découverte ouvre la voie aux mathématiques modernes. Ni la Trigonométrie, ni le Calcul infinitésimal ne sont acceptés dans l'édifice [207].

On pourrait croire que cet ostracisme est de nature technique. C'est ce que suggère, par exemple, le mathématicien Henri Lebesgue, qui écrit que :

Quand Descartes accepte la cissoïde et rejette la spirale ou la quadratrice hors de la géométrie, c'est au fond, malgré les justifications souvent très faibles, parce qu'il n'est pas en mesure d'utiliser les équations qui représentent ces dernières. Il sait utiliser les équations algébriques : l'étude des équations algébriques fera partie de sa *Géométrie*. [...] Il rejette donc des mathématiques ce qu'il ne peut traiter [208].

Vuillemin estime que, même s'il y a bien un fondement technique à la distinction entre les courbes que Descartes légitime et celles qu'il rejette, l'explication n'en reste pas moins insuffisante. Pour avoir une explication réelle, il faut tenir compte du fait que, bien plus qu'une théorie du parallélisme entre fonctions et courbes, la *Géométrie* est d'abord une conception des proportions qui reste liée à la métaphysique cartésienne dans son ensemble : « Aux yeux du philosophe, l'invention de la Géométrie analytique paraît secondaire par rapport à l'invention d'une méthode universelle de pensée, contenue, comme je le montrerai, dans la théorie générale des proportions. [209] » Cet exemple constitue pour Vuillemin une occasion de souligner un des principes fondamentaux de ce qu'on a appelé, à propos de la méthode utilisée par des historiens de la philosophie comme Gueroult, le « structuralisme philosophique » : les systèmes philosophiques constituent réellement des totalités qui ne peuvent être confrontées que globalement les unes aux autres et qui, même lorsque la terminologie utilisée est à peu près la même, n'ont pas de termes qui soient réellement communs, puisque la signification d'un élément peut changer dans des proportions non négligeables lorsqu'on passe d'un système à un autre.

C'est, comme je l'ai dit, une décision métaphysique qui, pour Vuillemin, impose à la Géométrie cartésienne les limites étroites dans lesquelles elle reste volontairement cantonnée. Cette décision, dit-il, place l'œuvre de Descartes dans la tradition des mathématiques intuitionnistes, pour ne pas dire finitistes. C'est elle qui est responsable, en dernier ressort, du fait que Descartes rejette les expressions qui exigent un nombre infini d'opérations algébriques comme c'est le cas dans la Trigonométrie et le Calcul. Une des choses que l'on peut conclure de cela est que, pour ce qui concerne le traitement de l'infini, avec les conséquences qui en résultent inévitablement pour tout le reste, la métaphysique cartésienne diffère réellement du tout au tout de la métaphysique leibnizienne. Dans la conclusion de son livre, Vuillemin écrit :

Les mathématiciens n'ont jamais admis les limitations que Descartes imposait à la Géométrie analytique. Les uns demanderont à un nouveau principe intellectuel, la continuité, de légitimer l'introduction de l'infini dans les opérations du *Je pense*. Les autres feront de cette continuité une propriété étrangère à notre entendement et liée à notre sensibilité.

Ce conflit, insupportable à la raison, sera le moteur des systèmes philosophiques après Descartes. Ou bien, on mettra au compte d'une faculté obscure, extrinsèque à l'entendement, l'un des procédés les plus féconds du raisonnement mathématique ; ou bien on devra attribuer à l'entendement même une faculté incompatible avec les critères rigoureux de la lumière naturelle.

Descartes est demeuré étranger à ce conflit, sauf peut-être lorsque, pressé de légitimer le principe de causalité qu'il utilise dans la preuve par les effets, il répondra à Arnauld par un passage à la limite. Même alors, la Métaphysique cartésienne n'a rien de commun avec la Métaphysique leibnizienne. Si, chez Descartes, l'infini est premier par rapport au fini, c'est à titre d'idée et non de méthode, de présence et non de puissance.

Sur ce point, le cartésianisme est tourné vers le passé, non vers l'avenir. Le moi se découvre comme faculté d'ordre, mais sans pouvoir créateur. Et c'est en rompant avec Descartes, pour déclarer que Dieu est idéal de la raison pure, que Kant et Fichte fonderont la philosophie moderne [210].

Comme on peut le constater, Vuillemin, pense que les extensions et les développements qui sont apparus rapidement comme indispensables et inévitables dans les mathématiques elles-mêmes ont déterminé largement la logique des choix philosophiques sur la base desquels ont été construits les systèmes philosophiques qui sont apparus par la suite. Comme il le dit, « on est en droit d'attendre du renouvellement des méthodes mathématiques le renouvellement des problèmes qui se posent au philosophe [211] », ce qui, bien entendu, soulève la question de savoir quel traitement il faut appliquer aux philosophes qui donnent l'impression de ne tenir aucun compte des changements de cette sorte et estiment que la philosophie n'a, de façon générale, pas à se préoccuper spécialement de ce qui se passe dans les sciences. Vuillemin explique que la manière dont le renouvellement des méthodes mathématiques est susceptible d'induire un renouvellement des problèmes philosophiques fera l'objet du livre qu'il prépare et dont j'ai déjà eu l'occasion de citer un extrait sur la philosophie de l'algèbre.

Autant que je puisse en juger, il n'a jamais varié dans sa conviction que la philosophie et les sciences ont un besoin essentiel l'une de l'autre pour exister et se développer. Et c'est sûrement cette conviction, et la pratique particulièrement exigeante et astreignante de la philosophie qu'elle implique, qui ont été, pour une part essentielle, responsables de l'isolement et de l'ignorance dont il a été victime, et du peu d'attention qui a été accordé à son œuvre dans l'univers de la philosophie française contemporaine. Lui-même avait, du reste, tendance à considérer, de son côté, qu'une bonne partie de la philosophie en question avait tout simplement cessé d'être réellement de la philosophie. Il pensait, en tout cas, que notre époque, qui est celle de la science, n'a pas, il s'en faut de beaucoup, le genre de philosophie que cela impliquerait.

Quand on s'interroge sur la façon dont on pourrait espérer réussir à décider entre les systèmes philosophiques, on se rend compte immédiatement qu'il faut renoncer à extraire un principe de décision d'une comparaison entre des classes de systèmes dont les traductions

réiproques sont indéterminées. Pour pouvoir aboutir à une décision, il faudrait qu'il existe une base linguistique commune dans laquelle tous les systèmes philosophiques peuvent être traduits de façon univoque et ensuite confrontés les uns aux autres. Or rien de tel ne peut être envisagé. Et c'est l'indétermination qui rend impossible ce genre de chose, qui constitue en même temps la garantie de ce que Vuillemin appelle l'« indépendance relative » de la philosophie par rapport aux sciences. Il n'existe, en effet, aucune possibilité réelle de comparer objectivement entre eux les systèmes philosophiques pour ce qui est de leur capacité de faire face à une difficulté provenant d'un changement intervenu dans les sciences. Ou, en tout cas, la comparaison, pour autant qu'elle peut être effectuée, ne permet pas d'aboutir à une décision incontestable.

Cette indétermination est la garantie de l'indépendance relative de la philosophie. Assurément, en vertu de l'origine commune de l'axiomatique et de la philosophie, il y a des échanges réiproques entre les lois scientifiques positives et les conceptions philosophiques correspondantes des lois. Ce n'est pas par un simple hasard que l'empirisme sceptique est une philosophie de physiciens, alors que personne n'était autorisé à entrer dans l'Académie de Platon s'il ne s'y connaissait pas en géométrie. Une philosophie qui n'est plus nourrie par la science décline et se flétrit en scolastique. Néanmoins les lois scientifiques ne déterminent jamais de façon unique les concepts philosophiques. Les systèmes philosophiques et *a fortiori* les classes de systèmes philosophiques ne sont jamais confrontés directement avec les lois scientifiques comme avec des expériences cruciales. En conséquence, aucune découverte scientifique n'est par elle-même en mesure de forcer une décision philosophique [212].

On pourrait croire que, même si l'évolution des sciences ne permettra jamais de conclure à la vérité d'un système philosophique particulier, elle peut permettre, au moins dans certains cas, de réfuter un système ou tous les systèmes appartenant à une classe déterminée de systèmes. Mais, d'après Vuillemin, il n'en est rien. Effectivement, l'histoire de la philosophie abonde en exemples de doctrines qui ont pu paraître à un moment donné réfutées et ont été considérées comme fausses et même parfois absurdes, mais qui ont semblé redevenir pertinentes, plausibles et fécondes en raison d'un changement intervenu plus tard dans les sciences.

Les systèmes et les classes de systèmes philosophiques ne sont jamais réfutés positivement par l'actualité scientifique. Quand la mécanique classique a gagné en autorité, Leibniz a tourné en ridicule « le bonhomme Épicure ». L'atomisme était alors défendu uniquement sous la forme respectable de ses versions classiques telles qu'elles sont données par Leucippe et Démocrite, pour lesquelles « toutes les espèces de dimensions pour les atomes et toutes les espèces de formes atomiques existent dans la nature ». La mécanique quantique a produit un renversement en faveur du clinamen et il est difficile à imaginer qu'avant elle un interprète pourrait

avoir écrit, et écrit à la louange d'Épicure, que « les atomes sont constitués d'une manière telle que les variations dans les longueurs atomiques apparaissent uniquement comme des multiples entiers de la longueur atomique la plus petite ». Cela montre comment des découvertes scientifiques peuvent faire revivre des concepts philosophiques usés et comment de nouvelles théories influencent l'interprétation des systèmes philosophiques [213].

Un autre exemple classique est celui qui a trait à la question de savoir si la philosophie des mathématiques de Kant et, plus spécialement, sa philosophie de la géométrie peuvent être considérées comme réfutées par la découverte des géométries non euclidiennes. On a pu penser à un moment donné que c'était le cas. Mais les héritiers de Kant n'ont pas tardé à découvrir des possibilités de réinterprétation qui permettaient d'affirmer qu'il n'y a probablement pas d'incompatibilité réelle entre la philosophie kantienne et l'existence d'une pluralité de géométries.

Helmholtz, dans des articles qu'il a publiés dans les années 1860-1870, a défendu l'idée que les conclusions de Kant concernant le statut de la géométrie euclidienne, considérée à la fois comme une description de l'espace physique et comme une description de l'espace visuel, devaient être révisées. Il a soutenu que l'applicabilité de la géométrie euclidienne à l'espace physique et à l'espace visuel n'était pas décidée *a priori*, mais constituait une question empirique qui ne pouvait être décidée, par conséquent, qu'empiriquement. Kant avait, de ce fait, commis une erreur en croyant que la nécessité des axiomes euclidiens pouvait être établie en recourant à la conception de l'espace comme forme *a priori* de l'intuition. L'illusion, dont Kant a été victime sur ce point, peut être expliquée et également excusée, aux yeux de Helmholtz, par l'état de sous-développement relatif des mathématiques et de la physiologie sensorielle. Il s'est trouvé simplement que le développement des géométries non euclidiennes s'est produit après la mort de Kant, et le fait que la géométrie euclidienne ait été la seule qui soit disponible au moment où il a conçu sa théorie de l'espace a eu pour conséquence que son applicabilité à l'espace lui a semblée garantie. Helmholtz invoque les travaux de Riemann, de Beltrami et les siens propres pour plaider non pas en faveur d'un abandon, mais d'une réforme du kantisme qui est devenue impossible à éviter.

Il est important de remarquer qu'il insiste lui-même fréquemment sur le fait qu'il est resté pour l'essentiel kantien et qu'il propose seulement de corriger le système kantien sur un point qui, tout compte fait, est relativement accessoire. Mais, comme cela se passe généralement en pareil cas, les kantiens « orthodoxes » de son époque ont rejeté comme fondamentalement inacceptable sa proposition et sa

tendance à se présenter comme un héritier de Kant, et même comme un héritier plus authentique et plus fidèle à l'esprit du kantisme que les disciples attirés du maître. Ce que Helmholtz accepte sans difficulté, chez Kant, est l'idée que l'espace est une forme d'intuition « subjective », « nécessaire » et « possédée antérieurement à toute expérience ». Il admet que l'espace est *a priori* ; mais il n'en résulte pas, selon lui, que les axiomes géométriques doivent l'être également. Par la « subjectivité » de l'espace, il entend le fait que notre représentation de l'espace dépend de notre appareil nerveux d'une façon semblable à celle dont des qualités sensorielles comme rouge, sucré ou chaud en dépendent. Mais, précisément, quand il réinterprète les notions kantienne de connaissance « transcendantale » et de connaissance « synthétique *a priori* », telles qu'elles sont utilisées par Kant, en termes physiologiques et psychologiques, et les considère comme équivalentes à la position d'une connaissance innée ou de mécanismes cognitifs innés, on peut avoir des doutes sur la possibilité qu'il les comprenne réellement de la façon dont elles doivent l'être.

Ce qu'il n'accepte pas, chez Kant, est résumé de la façon suivante par Gary Hatfield :

Kant soutenait que l'applicabilité des axiomes de la géométrie à l'espace physique est assurée par la doctrine selon laquelle l'espace est la forme *a priori* du sens externe. Helmholtz, qui a interprété cette doctrine comme une assertion concernant la psychologie de la perception spatiale, a argué que le traitement nativiste que Kant donnait, de façon erronée, de la perception spatiale conduisait à sa doctrine également erronée selon laquelle l'espace physique est nécessairement euclidien. Mais, soutenait Helmholtz, les développements récents en géométrie ont révélé que les axiomes d'Euclide étaient applicables seulement de façon contingente à l'espace physique, et les développements récents dans la physiologie des sens ont indiqué que la forme particulière de l'intuition spatiale était acquise par l'expérience. Helmholtz s'est, par conséquent, trouvé en position de corriger Kant à la fois sur la psychologie de la perception spatiale et sur le statut des axiomes d'Euclide comme description de l'espace physique. Néanmoins, comme nous le verrons, alors que Helmholtz était en position d'arguer effectivement contre la position de Kant sur la géométrie de l'espace physique, le succès de son argumentation n'était pas fondé sur sa psychologie de la perception spatiale de la façon dont il croyait qu'il l'était [214].

J'ai déjà indiqué que les kantien de stricte obédience ont accusé Helmholtz de s'être mépris sérieusement sur la théorie de l'espace et sur la conception de la géométrie que Kant avait cherché à défendre dans l'Esthétique transcendantale. Au nombre des néokantien qui se sont opposés le plus violemment à son interprétation et à sa critique, on peut citer Hermann Cohen, qui, dans sa *Kants Theorie der Erfahrung* de 1871, tout en lui rendant hommage pour le rôle qu'il avait joué

dans le mouvement du « retour à Kant », a rejeté catégoriquement toute conception qui cherche à identifier l'*a priori* kantien avec l'inné. Dans la deuxième édition, considérablement augmentée, de ce livre, parue en 1885, Cohen a défendu la philosophie kantienne de la géométrie contre les objections formulées par Riemann et Helmholtz à propos de l'application de la géométrie à l'espace physique, affirmant que tous les deux se sont mépris sur le statut précis que Kant attribue à l'espace comme forme *a priori* de l'intuition et n'ont pas réussi à démontrer que, si certains axiomes géométriques peuvent être utilisés pour la description de l'espace physique, et d'autres non, il s'agissait d'un fait simplement contingent.

Je ne vais pas, bien entendu, me lancer ici dans une discussion approfondie et détaillée d'une question aussi difficile et indécise que celle-là. Je ne l'ai évoquée que, pour deux raisons : d'abord, pour souligner à quel point il est difficile de déterminer de quelle façon et dans quelle mesure un système philosophique est susceptible d'être affecté par une découverte scientifique que son constructeur ne pouvait pas prévoir, et ensuite parce qu'on ne peut probablement pas échapper à l'obligation de se poser à propos des systèmes philosophiques eux-mêmes un problème du type suivant : si l'on veut bien admettre qu'il n'est pas possible de dire, en toute rigueur, d'un système philosophique quelconque qu'il a été réfuté par des modifications intervenues dans l'état de nos connaissances scientifiques, est-ce parce que les systèmes philosophiques sont réellement irréfutables ou bien parce que, bien que certains d'entre eux aient bel et bien été réfutés, la réfutation n'a pas été acceptée ? La deuxième éventualité ne peut pas être écartée tout à fait, puisqu'il est possible après tout, pour utiliser un langage poppérien, que les philosophes excellent particulièrement dans l'élaboration de stratégies immunisantes qui ont pour but d'assurer la protection des constructions philosophiques contre toutes les menaces venues d'ailleurs, et contre la réfutation en général. Autrement dit, il se pourrait, après tout, que les systèmes philosophiques ne soient pas intrinsèquement irréfutables, mais qu'ils trouvent seulement, dans les faits, le moyen d'échapper à chaque fois, par des procédés plus ou moins honnêtes, à la réfutation. C'est une éventualité que Vuillemin écarte résolument, puisqu'il pense que les systèmes philosophiques, pour des raisons qui n'ont rien d'accidentel, sont réellement irréfutables. Ils ne le sont pas simplement du point de vue subjectif de la psychologie de l'adhésion et de la croyance.

Une deuxième conséquence importante qui résulte de l'indétermination est que « les concepts philosophiques conservent leur spécificité et leur autonomie relative en dépit de leur sensibilité à

l'influence occasionnelle d'événements scientifiques[215] ». Cette influence occasionnelle des événements scientifiques n'est pas en mesure de modifier intrinsèquement la nature des concepts philosophiques ou de les transformer en concepts susceptibles d'être considérés, à partir d'un certain moment, comme scientifiques. Les concepts philosophiques, les assertions philosophiques et les contenus philosophiques en général, même s'ils peuvent être affectés de temps à autre par des changements intervenus dans les sciences, ne cessent jamais pour autant d'être philosophiques et, même si certains d'entre eux peuvent donner parfois l'impression d'être cautionnés plus particulièrement par les sciences dans leur état du moment, ne deviennent jamais pour autant scientifiques. Il n'y a pas d'espoir de voir la philosophie se transformer un jour en une science et le pluralisme disparaître. Ce qui est valable pour les lois scientifiques peut être étendu aux théories scientifiques et même, en fait, à toutes les institutions et les événements qui sont le produit de l'histoire humaine. Aucune de ces choses n'est en mesure de menacer réellement l'autonomie au moins relative qui doit être reconnue à la philosophie. Or « une classification qui garantit l'autonomie relative de la philosophie est obligée de maintenir le pluralisme des classes de systèmes face à une pression quelconque venue des faits. En même temps, puisque de nouveaux faits ne cessent jamais de constituer un défi pour la philosophie, les anciens systèmes reçoivent une vie nouvelle et on peut s'attendre à ce que de nouveaux systèmes apparaissent[216] ». Autrement dit, les classes de systèmes possibles sont déterminées *a priori* par la classification ; mais les systèmes pris individuellement ne le sont, bien entendu, en aucune façon. Il peut y avoir et il y a constamment, dans l'histoire de la philosophie, du nouveau et de l'imprévu.

Il pourrait sembler que, plus on insiste sur la notion de système et sur le fait que, dans un système philosophique, tous les éléments et toutes les parties se tiennent entre eux, plus on s'expose à devoir reconnaître que ce qui affecte un aspect particulier quelconque du système affecte nécessairement aussi le système dans sa totalité. Par conséquent, il n'est pas certain qu'un système philosophique qui se heurte au défi représenté par une découverte scientifique qui apparemment le contredit puisse toujours être amendé de façon à être rendu compatible avec la nouveauté qui le menace. Mais, en réalité, il n'en est rien, parce qu'on peut et on doit distinguer dans un système philosophique ce qui est impliqué réellement par les choix initiaux et les principes fondamentaux sur lesquels il est construit et ce qui résulte seulement, de façon accidentelle, de certaines caractéristiques contingentes de l'état du savoir au moment considéré :

Les situations scientifiques sont claires spécialement pour les gens qui les contemplent de l'extérieur. Il arrive donc toujours ou fréquemment qu'une idée scientifique, quand elle inspire un philosophe, amène avec elle des éléments accidentels, des impuretés, des distorsions et des surdéterminations qui encombrant les systèmes philosophiques. Une analyse critique doit alors séparer ce qui suit véritablement des principes suprêmes d'un système ou d'une classe de systèmes des conséquences qui sont dues à des circonstances contingentes et historiques. Dans le système de Kant, par exemple, l'identité entre la possibilité de l'expérience et la possibilité de l'objet de l'expérience est interprétée comme impliquant la détermination complète des intuitions sensibles par les catégories de la raison pure. Cette interprétation, qui entraîne des concepts hyper-étroits de l'intuition pure, est discutable et des amendements peuvent être proposés pour la *Critique de la raison pure* aussi bien que pour la *Critique de la raison pratique*, qui purifient le principe transcendantal suprême de ses habillements incidents. Les philosophies sont par conséquent vivantes parce qu'elles peuvent être indéfiniment réécrites [217].

En d'autres termes, les systèmes philosophiques sont, sous un certain aspect, discutables et réformables, mais ils ne sont pas réfutables. La question de savoir ce qui est encore vivant et ce qui ne l'est plus dans le kantisme a été discutée de façon détaillée par Vuillemin, notamment dans un texte de 1974 intitulé « Kant aujourd'hui » (reproduit dans *L'Intuitionnisme kantien*). J'ai dit que, pour Vuillemin, l'idée que la science moderne est en mesure de nous fournir une réfutation en bonne et due forme de certaines positions philosophiques qui ont pu paraître pendant longtemps défendables mais ne le sont plus aujourd'hui, était une illusion pure et simple. Il ne peut par conséquent qu'être en désaccord avec un philosophe comme Bertrand Russell, quand celui-ci écrit : « Le travail qui est devenu pour finir ma contribution aux *Principia Mathematica* s'est présenté à moi, en premier lieu, comme une parenthèse dans la réfutation de Kant. [218] » Pour Vuillemin, Russell et les logiciens n'ont pas réfuté Kant ; ils ont tout au plus montré, en s'appuyant sur la forme nouvelle qu'a prise la logique grâce aux découvertes de Frege, que son système pouvait avoir besoin d'être modifié sur certains points.

Maria Reichenbach, dans l'introduction qu'elle a rédigée pour la version anglaise d'un livre de son mari qui avait été publié initialement en allemand en 1920, *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*, décrit de la manière suivante son comportement à l'égard de Kant :

L'attitude de Reichenbach à l'égard de Kant était ambivalente ; elle oscillait entre l'admiration et le rejet. En fait, il n'y a pas de contradiction dans ces réactions ; deux raisons majeures les expliquent. La première, qui a été mentionnée plus haut, est qu'il n'a cessé que graduellement de chercher sa nourriture dans les conceptions kantiennes. La seconde est que, même après qu'il a compris pleinement les contradictions entre le

système de Kant et la science moderne, et les a soulignées dans ses écrits, il voulait toujours rendre ce qui lui est dû au philosophe dont il avait énormément appris [219] .

Le grand mérite de Kant, selon Reichenbach, est qu'il n'a pas emprunté le chemin qui mène de la spéculation aux faits, mais plutôt le chemin qui mène des faits à la conceptualisation. Son point de départ n'a pas été un concept de connaissance fictif, mais le concept de connaissance créé et imposé par la science de son époque. C'est aussi ce que pensait Helmholtz quand il comparait la façon de procéder de Kant à celle de certains de ses successeurs comme Hegel et Schelling. Mais, d'après ce que Reichenbach en est venu à penser à son propos, alors que ce qu'il voulait proposer était une analyse de la raison, il a proposé une analyse de la science de son époque. De nombreux scientifiques éminents du xix^e siècle, cependant, ont cru possible et ont essayé de réconcilier son système philosophique avec l'état plus avancé de la science de leur temps. Helmholtz par exemple, comme je l'ai dit, a essayé d'élargir le système kantien de façon à y incorporer la conception de l'espace et de la géométrie qui résulte de la découverte des géométries euclidiennes. Est-il possible, cependant, de tenter à nouveau une opération de ce genre au XX^e siècle après la découverte de la théorie de la relativité ?

Le moins que l'on puisse dire est que les idées de Reichenbach sur cette question ont changé de façon importante avec le temps. En 1936, alors qu'il enseignait à l'Université d'Istanbul, il a écrit un essai résumant ses conceptions sur la question du synthétique *a priori* kantien, dans lequel on peut lire notamment ceci, qui ressemble vraiment à une oraison funèbre :

Le concept de l'*a priori* joue un rôle important dans de nombreuses discussions de philosophie des sciences. Là, l'influence de Kant persiste non seulement dans les diverses formes de néo-kantisme, mais également dans presque toutes les tendances philosophiques, y compris celles qui prétendent être opposées au kantisme [...] Mais, après l'époque de Kant, les problèmes philosophiques ont subi une évolution radicale. La réponse à sa question a été une élimination complète du synthétique *a priori*. Cette réponse a été obtenue par des étapes qui se sont additionnées : par la découverte des géométries non euclidiennes, par la théorie logique des mathématiques, par le rejet de la base mécanique de la physique et par les critiques relativistes des concepts de temps et d'espace. L'évolution de la science dans le dernier siècle peut être considérée comme une désintégration continue du synthétique *a priori* kantien [220] .

Mais Reichenbach n'avait pas toujours pensé cela, que ce soit à l'égard du système kantien lui-même ou à l'égard des efforts faits par les néokantiens pour essayer de le mettre à l'abri de la menace représentée par certaines des découvertes scientifiques les plus

récentes. En 1921, par exemple, dans *Der gegenwärtige Stand der Relativitätsdiskussion*, il rend hommage à Cassirer dans les termes suivants :

C'est le grand accomplissement de Cassirer d'avoir libéré le néokantisme du sommeil dogmatique dans lequel ses autres adeptes cherchaient avec tant de soin à le maintenir pour le protéger de la théorie de la relativité. Ce n'est pas un hasard si c'est justement à Cassirer qu'est échu ce rôle. Car celui qui a conçu depuis toujours l'évolution des sciences de la nature comme une évolution vers une détermination conceptuelle croissante doit voir dans la théorie de la relativité la percée la plus ultime et la plus profonde dans cette direction, et ne craindra pas de révéler même dans la philosophie kantienne ce qui est conditionné temporellement et dépassé par le processus évolutif. On doit, dans la critique de la connaissance de Kant, distinguer la position de question méthodologique, la « méthode transcendante », des réponses spéciales que Kant a données à des questions particulières ; il est possible de nier ces réponses particulières sans abandonner la méthode critique. Je vois l'importance de Cassirer dans le fait qu'il a suivi ce chemin à l'égard de la théorie de la relativité et ne s'est pas comme les autres kantiens dérobé devant la physique nouvelle. [...] La méthode transcendante cherche les conditions de la connaissance ; si le système de la connaissance s'est modifié depuis Kant, alors les conditions kantiennes de la connaissance doivent être corrigées. Il ne peut pas y avoir de doute sur le fait que, de cette façon, la contradiction Kant-Einstein peut être résolue. [221] »

Un peu plus loin, Reichenbach insiste sur ce qui, dans la conception kantienne, non seulement ne s'oppose pas à Einstein, mais va au contraire explicitement dans son sens :

Cassirer a complètement raison quand il écrit : « Si donc Einstein désigne comme la caractéristique fondamentale de la théorie de la relativité le fait que "le dernier reste d'objectualité physique" est enlevé à l'espace et au temps, alors il s'avère que la théorie ne fait en cela que procurer au point de vue de l'idéalisme critique la mise en place et la réalisation les plus déterminées à l'intérieur de la science empirique elle-même. [222] » Dans ce contexte, la théorie einsteinienne est bien mieux conciliable avec la doctrine kantienne que la théorie newtonienne, et nous devons trouver déconcertant que Kant lui-même n'ait pas senti la contradiction interne avec Newton. Cassirer peut, pour cette raison, se percevoir tout à fait comme le continuateur du criticisme kantien quand il enlève à l'intuition pure son caractère métriquement déterminé et donne même à la géométrie non euclidienne, par rapport à la géométrie euclidienne, l'avantage qui consiste dans le fait qu'elle est mieux ajustée aux choses de l'expérience. Comme on sait, la théorie de la relativité n'affirme justement que cette meilleure adéquation ; une physique euclidienne est également possible, mais l'euclidianité disparaît quand on définit la congruence de deux distances par le recouvrement avec le même étalon de mesure rigide [223].

En d'autres termes, l'idéalité des formes de l'intuition dans le système kantien indique déjà par elle-même le chemin d'une

réconciliation possible entre le kantisme et la théorie de la relativité. À la différence de la plupart des autres kantien, Cassirer n'a pas cherché à préserver les doctrines de Kant, mais à pousser plus loin l'utilisation de sa méthode. Il a compris notamment que l'on peut rester kantien tout en admettant que les axiomes kantien ne sont pas dictés par l'intuition pure. Riemann a commencé par chercher le type le plus général de multiplicité à trois dimensions ; dans cette catégorie, l'« espace plan » euclidien se révèle être un cas spécial qui résulte d'une certaine forme de métrique. Si on accepte de prendre comme espace de l'intuition pure cette structure riemannienne générale – qui a certaines propriétés de continuité et d'ordre, mais laisse ouvert le choix de la métrique –, alors toutes les contradictions par rapport à la théorie de la relativité disparaissent.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler, à ce propos, que Gödel était lui aussi convaincu (même si c'est pour des raisons qui ne coïncident pas nécessairement avec celles de Cassirer ou celles de Reichenbach à une certaine époque) que la théorie de la relativité donne raison à Kant, au moins sur un point décisif. Il commence un texte datant des années 1946-1949 en constatant que :

C'est un fait remarquable, auquel cependant on prête très peu d'attention dans les discussions philosophiques courantes, que, au moins sur un point, la théorie de la relativité a fourni une confirmation très frappante des doctrines kantien. En fait, c'est pour une des thèses de Kant les plus surprenantes et les plus contraires à l'intuition que c'est le cas, à savoir pour la partie de sa doctrine concernant le temps qui dit que le temps n'est ni « quelque chose qui existe en soi » (c'est-à-dire, une entité séparée en dehors des objets en lui), « ni une caractéristique ou un ordre inhérents aux objets[224] », mais n'existe que dans un sens relatif. L'entité par rapport à laquelle il existe, *d'après Kant*, est le sujet percevant ou, plus précisément, sa sensibilité ; *d'après la théorie de la relativité*, ce sont certaines choses plus générales et abstraites, comme des points matériels, des lignes d'univers et des systèmes de coordonnées, qui, toutefois, peuvent être conçus sans aucun inconvénient comme des caractéristiques de, ou comme appartenant à, un observateur possible [225].

Gödel explique dans une note initiale que, bien qu'il ne soit pas un adepte de la philosophie kantienne en général, il a voulu montrer qu'« une similitude surprenante existe à certains égards entre la théorie de la relativité et la doctrine kantienne concernant l'espace et le temps, et que les contradictions entre elles, dans la mesure où elles se produisent, ne sont de beaucoup pas aussi fondamentales qu'on le croit largement[226] ». On a là une des nombreuses illustrations possibles du fait que la philosophie kantienne, après avoir semblé pendant un temps être mise en difficulté par l'apparition des géométries non euclidiennes, a pu donner à certains scientifiques et épistémologues l'impression de se trouver à nouveau, avec la

découverte de la théorie de la relativité, dans une position éminemment favorable. C'est, bien entendu, le genre de chose qui confirme tout à fait ce que dit Vuillemin : ce que Gödel suggère à sa façon est justement une manière de réinterpréter et de réécrire la doctrine kantienne en fonction d'une découverte scientifique récente.

Cours 10. La science peut-elle, au moins dans certains cas, nous contraindre à un choix déterminé entre les options philosophiques qui se proposent ?

Mais, entre-temps, l'attitude de Reichenbach avait évolué de façon considérable par rapport aux idées qu'il défendait dans le texte de 1921 que j'ai cité. Quatre ans plus tard, en 1925, il fait entendre déjà un son de cloche bien différent. Il considère que les tentatives faites pour sauver au moins certaines parties du système kantien sont futiles[227]. Et il applique cela, de façon plus générale, à tout ce que l'on pourrait faire pour essayer de conserver au moins quelques éléments dans le vaste champ de ruines que constituent les systèmes philosophiques du passé. Reichenbach en est arrivé à ce moment-là à l'idée que la meilleure façon de rendre hommage à Kant et de payer sa dette envers lui n'est sûrement pas de construire des connexions artificielles avec son système et de proposer des extensions et des modifications de ses idées. Il faut plutôt dire, comme Aristote avec son maître Platon : *Amicus Plato, magis amica veritas* [228].

En 1933, Reichenbach remarque qu'il ne servira à rien de généraliser les principes de Kant, comme Cassirer l'a fait, pour les raisons suivantes :

Si les principes de Kant n'étaient pas les principes ultimes, il resterait la possibilité que des présuppositions ultimes existent et qu'elles devront être découvertes graduellement. Cette idée a été développée avant tout par les néo-kantiens (Cassirer). [...] Mais cette conception mène à des difficultés. Si nous ne pouvons pas dire de façon déterminée d'un système de principes quelconque s'il est ou non le système ultime, l'idée d'un tel système devient un postulat vide qui ne peut pas être appliqué à la science. De plus, ce postulat ne peut être justifié de quelque façon que ce soit. [...] On ne peut asserter d'un quelconque système synthétique de principes qu'il sera toujours compatible avec toutes les observations futures. [...] Par conséquent, aucun système ultime de cette sorte n'existe. La relation entre la totalité des observations et un système de présuppositions a la forme compliquée suivante : pour toute totalité d'observations, il existe un système de présuppositions correspondant ; mais, inversement, pour tout système donné de présuppositions il est possible de construire une totalité d'observations qui contredit ce système [229].

Dans une discussion ultérieure – il s'agit de sa contribution au

volume que Paul-Arthur Schilpp a consacré à Einstein –, Reichenbach nie explicitement l'idéalité de l'espace et du temps :

La théorie de la relativité montre que l'espace et le temps ne sont ni des objets idéaux ni des formes d'ordre nécessaires pour l'esprit humain. Ils constituent un système relationnel exprimant certaines caractéristiques des objets physiques et sont par conséquent descriptifs du monde physique [230].

Dans le même essai, Reichenbach cite son article de 1921 sur « La théorie de la relativité et la connaissance *a priori* » comme une réfutation plus ancienne du kantisme et la reformule comme suit :

Si l'hypothèse d'Einstein d'un univers fermé est correcte, une description euclidienne serait exclue pour tous les adeptes de la causalité normale. C'est ce fait que je regarde comme la réfutation la plus forte de la conception kantienne de l'espace. La relativité de la géométrie a été utilisée par les néo-kantiens comme une porte de derrière par laquelle l'apriorisme de la géométrie euclidienne a été introduit dans la théorie d'Einstein : s'il est toujours possible de sélectionner une géométrie euclidienne pour la description de l'univers, alors les kantiens insistent sur le fait que c'est cette description qui devrait être utilisée parce que la géométrie euclidienne, pour un kantien, est la seule qui puisse être visualisée. Nous voyons que cette règle peut conduire à des violations du principe de causalité ; et, puisque la causalité, pour un kantien, est autant un principe *a priori* que la géométrie euclidienne, sa règle peut contraindre le kantien à tomber de Charybde en Scylla. Il n'y a pas de défense du kantisme si l'énonciation de la géométrie euclidienne est formulée sous une forme complète, incluant toutes ses implications physiques, parce que, sous cette forme, l'énonciation est empiriquement vérifiable et dépend pour sa vérité de la nature du monde physique [231].

Nous pourrions évidemment pousser beaucoup plus loin la discussion sur la question difficile et technique des relations de la philosophie kantienne avec la théorie de la relativité et avec la science en général. Mais je ne vais pas essayer de le faire, parce que je n'ai utilisé cette évocation de la manière dont les positions de Reichenbach sur ce genre de problème ont changé à plusieurs reprises avec les années que pour illustrer la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de décider si oui ou non il peut y avoir, en raison des progrès réalisés dans les sciences, un moment à partir duquel il devient futile d'essayer d'amender ou de réécrire un système philosophique, plutôt que de l'abandonner purement et simplement. Reichenbach fait partie des philosophes qui croient à la possibilité d'une philosophie qui mériterait d'être appelée « scientifique » ; et, si la philosophie est capable de ressembler à une science authentique, on doit s'attendre à ce que les hypothèses et les théories qu'elle formule soient soumises, comme celles des autres sciences, à la pression des faits et à une confrontation avec des hypothèses et des théories rivales qui est

susceptible de conduire, au moins dans certains cas, à une décision réelle. Cela signifie, comme on l'a vu, qu'une option philosophique peut finir par être réfutée, et cela revient à postuler entre les sciences et la philosophie une continuité forte, là où Vuillemin n'accepte, pour sa part, que l'idée d'échanges réciproques qui jouent un rôle important et même essentiel.

Une conséquence importante qui résulte de la position adoptée par Reichenbach est qu'il serait peut-être sage de renoncer à s'attaquer directement aux problèmes philosophiques les plus généraux. On ne peut pas savoir, en effet, dans quelle mesure leur solution pourrait dépendre de la résolution préalable de problèmes spéciaux ni dans quelle mesure il faut peut-être attendre d'avoir réalisé des progrès suffisants dans les sciences pour pouvoir s'attaquer à eux avec quelques chances de succès. Dans un passage du texte de 1921 sur l'état de la discussion concernant la théorie de la relativité, Reichenbach contraste, sur ce point, l'attitude des fictionnalistes – autrement dit des gens qui sont des disciples de Vaihinger et des adeptes de la philosophie du *comme si* – avec celle de Schlick, dans son travail philosophique sur la théorie de la relativité, qui constitue une des meilleures illustrations possibles de la façon dont la philosophie et la physique peuvent coopérer de façon féconde :

Ils [les fictionnalistes] ont remarqué que dans bien des sciences (par exemple dans la théorie du droit) la fiction joue un grand rôle et croient à présent que la théorie de la relativité devrait être également une fiction. Chez Schlick, on ne trouve nulle part de trace d'un tel parti pris. Partout on remarque la même sûreté de la compréhension physique et la disposition à apprendre quelque chose de la science exacte pour l'analyse philosophique. Là réside la raison pour laquelle les travaux de Schlick connaissent une diffusion de plus en plus large dans les cercles de physiciens. Car le physicien se sent libéré quand il trouve dans la méthode philosophique quelque chose de son propre mode de pensée objectif (*sachlich*). J'ai souvent entendu des physiciens exprimer leur étonnement qu'il n'y ait pas en philosophie de trésor de vérités universellement reconnues ; chaque orientation philosophique veut toujours recommencer depuis le début et combat les résultats de ses prédécesseurs. Il y a une vérité profonde dans cette remarque naïve. Le « point de vue » a sa place à la *fin* de la philosophie, et non au *commencement* ; et il y a encore suffisamment de problèmes particuliers à résoudre, avant que l'on puisse simplement songer à trouver des réponses terminales aux questions ultimes [232].

En d'autres termes, la philosophie a une tendance désastreuse à prétendre commencer par ce par quoi on peut seulement, dans le meilleur des cas, espérer finir. J'ai déjà eu l'occasion de citer, lors de la Journée du centenaire de la mort de Boltzmann [233], un passage dans lequel celui-ci expose une conception qui est à peu près du même

type :

Nulle part moins que dans les sciences de la nature ne se vérifie la proposition selon laquelle le chemin en ligne droite est le plus court. Si un général songe à conquérir une ville ennemie, il ne cherchera pas sur la carte la route la plus directe qui y mène ; il sera plutôt contraint de faire les détours les plus variés, toute bourgade, même si elle est tout à fait à l'écart de la route, pourvu qu'il puisse en venir à bout, sera pour lui un appui important ; les localités imprenables, il les encerclera. C'est précisément de cette façon que le chercheur dans les sciences de la nature se demande non pas : quelles questions sont les plus importantes, mais quelles sont celles d'entre elles qui sont pour le moment résolubles ou même seulement à propos desquelles un petit progrès réel peut être obtenu ? Tant que les alchimistes cherchaient seulement la pierre philosophale, aspiraient à la découverte de l'art de faire de l'or, tous leurs essais étaient infructueux ; seule la restriction à des questions apparemment de moindre valeur a créé la chimie. C'est ainsi que la science de la nature perd totalement de vue en apparence les grandes questions universelles, mais le succès est d'autant plus grandiose quand, à force de tâtonnement pénible dans la jungle des questions spéciales, une petite trouée s'ouvre, qui rend possible une vue sur le tout qu'on n'avait pas pressentie jusque-là.

La rigole de descente de Galilée, la chaînette de Stevin sont devenus des points d'appui puissants, à partir desquels la mécanique pénètre non pas seulement dans les relations externes des corps, mais également dans l'essence de la matière et de la force. Les faits remarquables que les chimistes trouvent jour après jour sont exactement autant de preuves nouvelles de l'atomisme. Les expériences de Joule ont tranché définitivement les anciennes controverses sur l'essence du travail, de l'impulsion et de la force vive. La grande question : D'où sommes-nous venus ? Où irons-nous ? a été discutée depuis des millénaires déjà par les plus grands génies, tournée dans un sens et dans l'autre de la façon la plus astucieuse qui soit ; je ne sais pas si c'est avec un succès quelconque, mais c'est en tout cas sans aucun progrès essentiel, indéniable. Un tel progrès est devenu seulement au cours de notre siècle un fait accompli par des études au plus haut point soigneuses et des expériences comparatives sur la sélection des pigeons et d'autres animaux domestiques, sur la coloration d'animaux volants et nageants, par des recherches sur la similitude frappante d'animaux inoffensifs avec des animaux venimeux, par des comparaisons pénibles des formes des fleurs avec les formes des insectes qui les fécondent ; ce ne sont assurément que des domaines de recherche d'une importance apparemment subordonnée, mais c'est en s'appuyant sur eux que des succès réels ont pu être visés, et ce sont précisément eux qui sont devenus la base d'opération solide pour une campagne dans le domaine de la métaphysique qui a connu un succès sans exemple dans l'histoire de la science [234].

Si on adopte ce genre de conception, on doit admettre qu'une seule et même méthode, celle de la science ou en tout cas une méthode qui reste suffisamment proche d'elle, est susceptible de conduire à la fin, mais probablement par des chemins tout à fait indirects et dont il est

impossible de se faire dès à présent une idée exacte, à la résolution aussi bien des problèmes philosophiques que des problèmes scientifiques. C'est une façon de voir qui est, bien entendu, tout à fait inacceptable pour ceux qui pensent qu'il y a une différence de nature entre les sciences et la philosophie et entre un problème scientifique et un problème philosophique, qu'il n'y a pas de place réelle en philosophie pour une notion de progrès et que les questions philosophiques ne peuvent pas vraiment être résolues, en tout cas sûrement pas au sens auquel les questions scientifiques peuvent l'être et le seront peut-être, au moins à la fin. Comme vous pouvez le remarquer, nous sommes confrontés là à une question qui n'a rien perdu de son actualité. Cela a-t-il un sens de supposer que des progrès réalisés dans les sciences sont susceptibles de nous rapprocher de la solution d'un problème philosophique et faut-il considérer que cela constitue même le seul moyen par lequel nous pouvons espérer nous en rapprocher ? Par exemple, si nous sommes préoccupés par les problèmes philosophiques qui ont trait aux relations entre l'âme et le corps, à la nature de la pensée, aux fondements de l'éthique, etc., devons-nous compter plutôt sur le progrès des neurosciences, sur l'analyse philosophique traditionnelle, ou peut-être sur les deux en même temps, pour pouvoir espérer réaliser quelques progrès, à supposer, bien entendu, qu'un progrès réel soit possible dans le traitement de questions de cette sorte ?

Nous avons rencontré jusqu'à présent au moins trois attitudes complètement différentes sur le problème de la résolubilité de principe des questions philosophiques. Les philosophes comme Vuillemin pensent que les questions philosophiques ne sont pas résolubles, tout au moins si la résolubilité signifie la possibilité de parvenir un jour à une solution unique et déterminée. D'autres, en particulier les adeptes de la philosophie scientifique, estiment que les problèmes philosophiques peuvent bel et bien être résolus, mais ne peuvent l'être que progressivement, par des méthodes qui ne sont pas fondamentalement différentes de celles qui sont utilisées dans les sciences. Et il y a enfin des philosophes comme Wittgenstein, qui soutiennent que les problèmes philosophiques peuvent être résolus au moment où ils se posent par la personne qui se les pose, mais seulement par des méthodes complètement différentes de celle de la science.

Une chose qui, du point de vue historique doit être soulignée avec une insistance particulière est le fait que les possibilités de la nouvelle logique ont contribué pour beaucoup à encourager, chez un bon nombre de philosophes, l'idée que leur discipline allait pouvoir enfin être rendue scientifique. D'une certaine façon, c'est la révolution

logique qui a contribué pour une part importante, dans le milieu de la philosophie analytique en tout cas, à la critique et au dépassement de ce que Gabriela Crocco appelle la « position concordataire », qui reposait sur l'idée que la philosophie et la science doivent s'occuper, par des méthodes qui leur sont propres, chacune de ses affaires personnelles, si l'on peut dire, en se mêlant le moins possible de celles de l'autre. L'avènement de la logique moderne a été perçu par les philosophes qui étaient conscients de son occurrence et de ce qu'elle pouvait représenter d'un point de vue philosophique, comme offrant des possibilités de coopération complètement nouvelles entre la philosophie et les sciences.

On se rend compte tout à fait clairement de cela si l'on regarde par exemple la manière dont un des défenseurs les plus éminents de l'idée de la philosophie scientifique, Bertrand Russell, s'exprime en 1914 dans un livre intitulé *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* [235]. Le livre commence de la façon suivante :

Les leçons qui suivent sont une tentative de montrer à l'aide d'exemples la nature, la capacité et les limitations de la méthode logique-analytique en philosophie. Cette méthode, dont le premier exemple complet peut être trouvé dans les écrits de Frege, s'est imposée de plus en plus à moi, dans le cours de la recherche actuelle, comme quelque chose de parfaitement déterminé, capable de s'incarner dans des maximes et adéquat, dans toutes les branches de la philosophie, pour produire toute la connaissance scientifique, quelle qu'elle puisse être, qu'il est possible d'obtenir. La plupart des méthodes qui ont été pratiquées jusqu'à présent ont fait profession de conduire à des résultats plus ambitieux que l'un quelconque de ceux que l'analyse logique peut prétendre atteindre, mais malheureusement ces résultats ont toujours été de ceux qu'un bon nombre de philosophes compétents ont considérés comme inadmissibles. Considérés uniquement comme des hypothèses et comme des aides à l'imagination, les grands systèmes du passé servent un but très utile, et méritent abondamment d'être étudiés. Mais quelque chose de différent est requis si la philosophie doit devenir une science, et viser à des résultats indépendants des goûts et du tempérament des philosophes qui les défendent. Dans ce qui suit, j'ai essayé de montrer, aussi imparfaite que puisse être la façon dont je l'ai fait, la manière dont je crois que cette chose désirée peut être trouvée [236].

Comme on peut le voir, Russell pense que, si les systèmes philosophiques d'autrefois peuvent encore être appréciés et enseignés, c'est essentiellement comme constructions spéculatives et aides à l'imagination, et non comme contributions à la connaissance proprement dite. Ce dont il s'agit à présent est de faire accéder enfin la philosophie au stade de la connaissance objective, susceptible de s'imposer à tous les philosophes, indépendamment de l'intervention de facteurs subjectifs quelconques. Or c'est une chose qui est devenue

possible, essentiellement grâce à la logique. L'importance de la logique provient, explique Russell, du fait que « tout problème philosophique, quand il est soumis à l'analyse et à la purification nécessaire, se révèle ou bien ne pas être réellement philosophique du tout, ou sinon être, au sens auquel nous utilisons le mot, "logique" [237] ».

Russell insiste sur le fait qu'il n'y a réellement aucune commune mesure entre les possibilités et les ressources de la nouvelle logique et celles de l'ancienne. Alors que l'ancienne logique pouvait donner l'impression de limiter et d'entraver l'imagination abstraite, la nouvelle l'a étendue et enrichie dans des proportions complètement inespérées. Elle a suggéré une multitude d'hypothèses dont on n'avait aucune idée jusqu'à présent, qui peuvent être ajoutées à notre stock et se révèlent souvent indispensables pour une analyse correcte des faits. On peut dire par conséquent que :

L'ancienne logique mettait la pensée aux fers, alors que la nouvelle lui donne des ailes. Elle a, à mon avis, introduit la même espèce de progrès en philosophie que Galilée en physique, rendant possible au moins de voir quelles sortes de problèmes peuvent être susceptibles de recevoir une solution et quelles sortes doivent être abandonnées comme se situant au-delà des facultés humaines. Et là où une solution apparaît possible, la nouvelle logique fournit une méthode qui nous permet d'obtenir des résultats qui n'incarnent pas seulement des idiosyncrasies personnelles, mais doivent commander l'assentiment de tous ceux qui sont compétents pour se former une opinion [238] .

Grâce à la logique, un type de philosophie réellement nouveau est devenu possible, que Russell décrit ainsi :

La philosophie [...] qui doit être authentiquement inspirée par l'esprit scientifique a à s'occuper de sujets quelque peu arides et abstraits, et ne doit pas espérer trouver une réponse aux problèmes pratiques de la vie. À ceux qui désirent comprendre une bonne part de ce qui, dans le passé, a été le plus difficile et le plus obscur dans la constitution de l'univers, elle a à offrir des gratifications importantes – des triomphes aussi remarquables que ceux de Newton et de Darwin, et aussi importants à long terme pour le façonnement de nos habitudes mentales. Et elle apporte avec elle – comme une méthode de recherche nouvelle et puissante le fait toujours – un sentiment de puissance et un espoir de progrès plus sûr et mieux fondé qu'aucun de ceux qui reposent sur des généralisations hâtives et fallacieuses concernant la nature de l'univers dans son ensemble. Bien des espérances qui ont inspiré les philosophes dans le passé sont des espérances que la philosophie ne peut pas prétendre réaliser ; mais d'autres espérances, plus purement intellectuelles, elle peut les réaliser plus pleinement que les époques antérieures ne l'auraient considéré comme possible pour des esprits humains [239] .

Comme on peut le constater et comme cela se passe toujours en pareil cas, la philosophie est invitée à revoir à la baisse certaines de

ses ambitions traditionnelles. Il y a des questions que, même si elles ont à première vue l'air d'être à la fois les plus importantes et les plus philosophiques qui soient, elle ne peut pas espérer réussir à résoudre et auxquelles elle doit renoncer à s'attaquer. Il est possible par exemple que, sur ce que Russell appelle « les problèmes pratiques de la vie » et également sur les grandes questions métaphysiques, comme on les appelle, on ne puisse pas espérer sérieusement réussir à dépasser le stade de l'opinion pour accéder à celui de la science, en l'occurrence de la philosophie scientifique. Mais c'est un sacrifice qui sera, estime Russell, largement compensé par les gains réalisés ailleurs.

Bien que Reichenbach ne soit pas vraiment un philosophe de la logique et des mathématiques, mais plutôt un philosophe de la physique, il accorde lui aussi une importance déterminante à la logique. Tout comme les membres du Cercle de Vienne, il est convaincu que, sous sa forme moderne, elle a permis de conférer à la philosophie une orientation et un style complètement nouveaux. Au début de la préface de *L'Avènement de la philosophie scientifique*, dont l'édition originale est parue en anglais en 1951, il écrit :

C'est une croyance largement répandue que philosophie et spéculation sont inséparables. On est d'avis que le philosophe n'a pas à sa disposition de méthodes qui conduisent à la vérité objective, que par conséquent la vérité de faits d'observation de même que la vérité de cheminement de pensée purement logiques ne tombent pas dans son domaine, et qu'il est obligé pour cette raison d'utiliser un langage invérifiable – bref, que la philosophie n'a rien à voir avec la science. Le livre que voici a été écrit dans l'intention de justifier une conception opposée. Il représente le point de vue selon lequel la spéculation philosophique renvoie à une phase transitoire, qui n'apparaît que quand les questions philosophiques sont posées à une époque qui ne dispose pas encore des moyens logiques pour y répondre. Il affirme qu'il y a et qu'il y a toujours eu une attitude scientifique en philosophie, et il veut montrer comment de cette attitude est née une philosophie scientifique qui a trouvé dans la science moderne l'instrument permettant de résoudre des problèmes qui, dans les époques passées, étaient devenus victimes de la conjecture aveugle. Le livre veut apporter la preuve que la philosophie a échappé à la spéculation et est devenue une science [240].

Reichenbach a publié en 1947 un ouvrage intitulé *Elements of Symbolic Logic*. Dans la préface qu'il a rédigée pour la traduction allemande du livre, David Kaplan évoque les espérances philosophiques considérables et même presque démesurées que la logique contemporaine avait fait naître dans son esprit et dans celui d'un bon nombre d'autres philosophes :

À l'époque à laquelle ce livre a été écrit, les possibilités de la méthode logique semblaient illimitées. L'optimisme et l'enthousiasme que cette

impression produisait, et la curiosité de l'auteur qui ne s'arrêtait devant rien donnent au texte son caractère spécifique. Une illustration exemplaire de cela est la citation suivante tirée de la préface : « Je voudrais ajouter la remarque que les circonstances de ma vie personnelle m'ont été d'une aide importante dans la conception de ce livre. L'émigration des intellectuels, qui a été la conséquence des évolutions politiques funestes en Allemagne, a apporté une contribution importante à l'échange entre des normes culturelles différentes ; je ne peux, pour ma part en tout cas, qu'être reconnaissant pour une destinée qui m'a conduit dans différents pays, non comme voyageur, mais comme enseignant et coopérant à l'éducation de la jeunesse. [...] La nécessité d'enseigner dans différentes langues [m'a mené] à l'essai d'adapter la logique formelle à une étude de la langue naturelle ; aussi ai-je commencé une recherche qui s'est révélée également utile pour la compréhension de la logique et du langage. [241] »

Comme on peut le constater, Reichenbach fait partie des philosophes qui ont nourri à une certaine époque des attentes considérables à l'égard de ce qu'on peut aujourd'hui demander à la logique, y compris pour le traitement de questions qui sont de type tout à fait pratique. Mais, comme vous le savez, à quelques exceptions près, la philosophie française du XX^e siècle n'a accordé à peu près aucune attention et aucun intérêt à la révolution logique et aux transformations qu'elle a été en mesure de produire dans la philosophie. Ce n'est pas, il faut le préciser, que l'on ait été capable de faire preuve d'une lucidité philosophique plus grande que d'autres et de se rendre compte que les espérances conçues par des philosophes comme Russell, Reichenbach ou les membres du Cercle de Vienne à l'égard de la logique étaient excessives et déraisonnables (elles l'étaient effectivement). On n'a même pas eu, en réalité, la plupart du temps le genre de curiosité élémentaire qui aurait pu susciter l'envie de connaître réellement ce qui les avait fait naître et on en est resté en gros à l'idée qu'au lieu de conduire, comme le pensaient ses défenseurs, à un renouveau de la philosophie, la logique ne pouvait signifier, au contraire, que sa disparition voulue et programmée.

Vuillemin, cependant, fait partie, avec Granger, du petit nombre des exceptions que j'ai évoquées. Il connaissait parfaitement et avait compris mieux que personne la révolution logique fré géenne, son importance intrinsèque, les conséquences qu'elle a produites dans la philosophie elle-même, et les avantages considérables que peut présenter l'utilisation de l'outil logique, sous sa forme la plus moderne, dans le traitement de certains problèmes philosophiques. Mais il n'a jamais eu une sympathie quelconque pour l'idée que, grâce à la nouvelle logique, la philosophie, qui en était restée jusque-là à un stade prés cientifique, allait pouvoir enfin accéder au statut de science authentique.

Le premier point sur lequel Vuillemin se déclare en désaccord avec ce qu'il appelle, sans essayer d'être plus précis, « la philosophie analytique contemporaine » et qui fait l'objet du premier chapitre de *What Are Philosophical Systems ?*, réside dans le fait que la perception, selon lui, précède le langage et possède déjà par elle-même une organisation spécifique qui ne doit rien à l'intervention du langage. Il ne s'oppose, bien entendu, pas seulement sur ce point, comme il le pense, à un bon nombre de philosophes analytiques, mais également aux défenseurs de ce qu'on appelle le relativisme conceptuel et linguistique, qui soutiennent que c'est le langage qui confère à la perception le type d'organisation qu'elle manifeste et que, par conséquent, pour dire les choses de façon un peu sommaire, à des langues différentes peuvent correspondre des univers perceptuels différents. En toute rigueur, cependant, Vuillemin ne prétend pas être en mesure de réfuter le « culturalisme », autrement dit la doctrine qu'il définit comme étant celle « d'après laquelle la perception est structurée par le langage et la pensée, et n'a pas d'existence autonome en dehors de langues données et particulières [242] ». Ce qu'il faut dire est seulement qu'on ne peut pas démontrer que le culturalisme est vrai et que rien ne contraint, par conséquent, à l'accepter. On ne peut pas non plus, il est vrai, démontrer la vérité de l'universalisme linguistique. Mais on peut parfaitement se contenter d'une affirmation plus modeste, à savoir :

Le fait que la pensée, que Saussure a comparée à « une nébuleuse dans laquelle rien n'est délimité nécessairement [243] », reste amorphe et indistincte antérieurement au langage n'empêche pas du tout la possibilité de l'organisation perceptuelle. Cette organisation est même indispensable si les langages doivent être parlés et entendus [244] .

Il y a évidemment un aspect de l'influence que le langage est susceptible d'exercer sur la perception que Vuillemin ne nie en aucun cas :

On a souvent observé que l'identification perceptuelle est facilitée et rendue plus précise quand le sujet percevant sait comment nommer l'objet de l'identification ou au moins comment l'associer à un son – même à un son dépourvu de sens – émis par lui-même. L'importance de signes intentionnels de cette sorte, faits par l'homme pour la maîtrise de l'organisation perceptuelle, ne peut pas être surestimée, comme le montre clairement le cas fameux d'Helen Keller. Mais utiliser des signes, que ce soit des signes institutionnels ou des signes conventionnels, nous conduit déjà dans le monde du langage. Au stade actuel, les apparences contiennent des synthèses et même des synthèses subjectives. Elles ne contiennent pas la possibilité de leur communication [245] .

Autrement dit, pour accéder à la communication de groupe, il faut dépasser le stade de l'organisation perceptuelle. Et il faut également le

dépasser pour accéder à l'ontologie, puisque l'organisation perceptuelle ne nous fait pas sortir du domaine de l'apparence : ses principes s'appliquent à des données de façon à produire des apparences d'une certaine sorte et s'appliquent ensuite à nouveau à des apparences de façon à produire des apparences d'un autre type, jusqu'à ce qu'aucune innovation ne puisse plus être obtenue par cette voie. Par conséquent, comme le souligne Vuillemin :

Nous devons considérer l'organisation perceptuelle, telle qu'elle a été décrite, comme une synthèse subjective ou comme une phénoménologie, non comme une ontologie. Effectivement, le critère ultime de la signalisation phénoménologique n'est pas la vérité, mais la valeur de survie [246].

Au stade de la seule l'organisation perceptuelle, il n'y a, bien entendu, encore aucune place pour une distinction entre l'apparence et la réalité, au sens auquel celle-ci est susceptible de donner lieu à une bifurcation entre des options philosophiques incompatibles, entre lesquelles la raison va se trouver obligée de choisir. Vuillemin remarque, sur ce point, que :

D'après le principe de Helmholtz, les signaux qui constituent l'organisation perceptuelle sont spontanément interprétés comme des choses objectives. Un principe analogue est valide pour le langage et le monde sensible. Les propositions élémentaires admettent des distinctions locales entre apparence et réalité. Mais les apparences sont dispersées comme autant de flaques d'eau qui ne se réunissent jamais en une seule et unique rivière. Les jugements de méthode renvoient parfois à leurs contreparties dogmatiques comme à des propositions vides qui ont besoin d'animations subjectives. Ou bien l'énergie performative que les attitudes propositionnelles à la première personne du présent utilisent contraste avec la croyance morte exprimée par la proposition descriptive dogmatique correspondante. Mais les jugements de la série subjective ne sont opposés aux jugements de la série dogmatique ni comme l'apparence à la réalité ni comme la réalité à l'apparence. Pour ce qui est des fictions authentiques, elles ne sont pas présentées comme des illusions qui nous tromperaient. Pour qu'une opposition systématique entre apparence et réalité se développe, les hommes en tant que groupe doivent en venir à croire à un ordre qui est dissimulé à leur perception et qui est considéré comme supportant des caractéristiques permanentes de la réalité qu'ils perdraient de vue sans cela. Comment une tribu affamée pourrait-elle accepter la rude discipline de la rareté pendant de longs hivers si, derrière la mort apparente de la nature, ils n'imaginaient pas une aventure, une descente chez Hadès et un certain exil dans ce lieu qui promet – éventuellement à la condition que certains rites soient effectués – le retour à la vie [247] ?

Pour que l'opposition systématique entre l'apparence et la réalité, qui constitue l'objet par excellence de la philosophie, puisse apparaître, il faut que deux conditions supplémentaires soient réunies

en plus de l'organisation perceptuelle. La première, qui va presque de soi, est que les données de l'organisation perceptuelle puissent faire l'objet d'une communication intersubjective. Pour cela, il est nécessaire et suffisant que le groupe dispose de la forme linguistique qui permet de communiquer un message complet, à savoir la proposition assertée.

Une fois que nous avons atteint le message complet, la proposition assertée, nous disposons de tous les éléments nécessaires pour répondre à la question de la manière dont l'organisation perceptuelle peut être communiquée. Une simplification rapide a déjà débarrassé notre chemin, puisque tous les messages qui ne visent pas à la communication de la connaissance ont été écartés, et seuls les messages qui ont une valeur de vérité, à savoir les énoncés assertifs sont retenus. Cette simplification est justifiée à la fois par l'importance intrinsèque de ces propositions et par le rôle qu'elles sont destinées à jouer dans les systèmes philosophiques [248].

Mais il faut franchir encore une autre étape, à savoir celle de la révolution dans l'usage des signes que représente l'apparition de la philosophie, en liaison avec celle de la méthode axiomatique. En effet :

La philosophie libre, par opposition à l'idéologie organisée par l'Église ou par l'État, doit être née d'une révolution dans l'usage des signes à l'aide desquels, pour toute civilisation, le langage représente le monde sensible. Quelle était et quelle est toujours la force qui protège l'ordre des signes ancien ? Quel est le point faible dans le réseau des propositions élémentaires ? Où pouvons-nous espérer des innovations pour soumettre cette force conservatrice [249] ?

La nouveauté essentielle intervient quand la nécessité de diviser et de choisir, là où l'ordre des signes anciens ne le faisait pas, est ressentie :

La pluralité des philosophies, leur rivalité, leurs polémiques rappelèrent, dès l'origine, à la raison que poser, c'est se diviser et choisir. Comment la faculté même des principes pouvait-elle produire un tel conflit ? Car c'est le sentiment de cette diversité irréconciliable qui distingue la philosophie du mythe. Celui-ci va rapiécant des bouts, sans s'inquiéter du disparate. Celle-là ne pose un principe qu'au vu de ses conséquences. Si elle n'y prenait pas garde, une autre la rappellerait aussitôt à la cohérence [250].

Le choix à faire est, comme on l'a vu, entre des assertions fondamentales qui, jusque-là, pouvaient cohabiter sans heurts et sans problèmes. Chaque classe de systèmes philosophiques n'est, d'une certaine façon, rien d'autre que la tentative faite pour ériger en principe d'organisation suprême une des formes fondamentales de la prédication. Pour classer, par exemple, les systèmes de la nécessité et de la contingence, il faut, remarque Vuillemin, remonter de la

modalité à l'assertion, puisque, comme son nom l'indique, la modalité modifie la nature du lien propositionnel. Si on s'en tient aux propositions assertives, comme l'exige la théorie de la connaissance, une modalité peut être considérée comme modifiant une assertion. Par conséquent :

Il faudra d'abord faire la revue des types d'assertions fondamentales, en entendant par-là les assertions qui communiquent un aspect irréductible de l'expérience et dont la distribution remonte donc, à travers les formes prédicatives, à l'articulation de la perception. [...] Les assertions fondamentales voisinent pacifiquement dans la langue naturelle et dans les rhapsodies du sens commun. L'ordre veut donc qu'on examine d'abord comment on passe d'une assertion à un principe et qu'on prolonge ainsi la classification des assertions fondamentales en une classification des philosophies. C'est alors seulement qu'on pourra classer rationnellement les modalités, qu'on verra commander les différentes conceptions que les types de systèmes philosophiques se font des lois naturelles. [...] Le Dominateur en fait foi. Les philosophies naissent en prenant conscience des incompatibilités auxquelles ces notions [les notions modales] conduisent quand on les met en rapport et qu'on développe systématiquement leurs conséquences. Il y a donc un usage philosophique des assertions et des modalités fondamentales qui permet de classer les philosophies en remontant aux principes desquels découlent leur unité, leur limitation et leur affrontement [251].

Qu'il s'agisse du Dominateur ou d'une antinomie comme l'antinomie de Russell concernant l'ensemble de tous les ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes, dans les deux cas on a affaire à un argument dont on constate qu'il y a contradiction entre les prémisses explicites et implicites qu'il suppose. « Le philosophe, nous dit Vuillemin, se voit contraint de nier l'une d'entre elles. Il restera libre de fixer son choix. [252] » On peut remarquer que l'analyse des prémisses d'une démonstration d'incompatibilité, si elle est suffisamment minutieuse, nous fournit d'avance la liste des solutions possibles, c'est-à-dire des propositions que l'on peut décider de rejeter pour éliminer la contradiction. Il faut préciser cependant que, dans le cas du Dominateur par exemple, on ne pourrait pas se contenter de classer les systèmes philosophiques concernés en fonction de la prémisses qu'ils rejettent. La raison de cela est que les prémisses forment un tout qui n'est pas suffisamment homogène. Ce qui a pour conséquence que, par exemple :

Cléanthe et Chrysippe mettent en cause, dans le Dominateur, des prémisses très différentes, sans cesser pour autant d'appartenir à la même école philosophique. En revanche, bien que la négation du tiers exclu puisse passer pour parente de la négation de la bivalence, tout oppose l'atomisme d'Épicure et l'hylémorphisme d'Aristote. Il faut donc changer de méthode et remonter aux raisons véritablement *a priori* des choix. Seules ces raisons rendront compte des affinités et des disparités

philosophiques que cache l'analyse simplement logique des solutions.
Cette nouvelle méthode sera synthétique [253].

Cours 11. Méthode axiomatique et philosophie

Pour appliquer la méthode synthétique au Dominateur, il faut, nous dit Vuillemin, remonter en deçà de la constatation qu'un système philosophique donné choisit de rejeter telle ou telle des prémisses de l'argument, et s'interroger sur le principe qui motive ce choix et qui peut très bien ne pas être le même quand deux systèmes philosophiques différents concordent dans leur rejet de la même prémisse :

Pour appliquer la méthode synthétique au Dominateur, il faudra [...] assigner, dans un système philosophique, le principe en vertu duquel le doute doit se porter sur l'un des axiomes de l'argument et montrer l'étroite convenance de chaque système avec l'usage spécifique qu'il fait d'une modalité fondamentale pour définir ce qu'il entend par loi naturelle [254].

Si on s'interroge à présent sur les relations qui existent entre la méthode synthétique et l'histoire, la réponse de Vuillemin peut se résumer de la façon suivante. C'est à la méthode synthétique qu'il appartient de dériver la diversité des principes et d'établir les titres de légitimité que peut exhiber chacun d'entre eux. Cela l'histoire ne pourrait en aucun cas le faire, puisque la comparaison historique peut seulement réduire tels ou tels systèmes philosophiques existants à tels ou tels corps de principe qu'elle leur fait correspondre. Mais il faut encore estimer le degré de parenté et de filiation des principes en question, ce qui ne peut être fait que par le genre de déduction radicale qui incombe à la méthode synthétique. Par rapport à ce que la méthode permet de déduire, les systèmes philosophiques que l'histoire reconstruit jouent alors, en quelque sorte, le rôle de matériaux qui permettent de tester les prédictions de la théorie :

Cette méthode [la méthode synthétique] aura [...] à procéder à une déduction radicale, dont aucune forme d'histoire ne saurait tenir lieu, quoique, seule, l'histoire puisse la justifier, au sens auquel l'expérience justifie la théorie. En révélant, en effet, les liaisons architectoniques et les rapprochements parfois profondément cachés dans les systèmes et entre les systèmes que la déduction prédit, l'histoire lui fournit des expérimentations toutes faites, que récuseraient seuls ceux qui, surestimant leurs forces et ravalant une tradition qu'ils ignorent, tiendraient toutes les philosophies du passé pour un conservatoire de superstitions [255].

Vuillemin a consacré un article spécial au problème de la

classification des formes fondamentales de la prédication : « Les formes fondamentales de la prédication, un essai de classification [256] ». Mais l'exposé le plus complet que l'on trouve sur cette question est sans doute celui qui est donné dans *What Are Philosophical Systems ?* Le travail de préparation à la classification des systèmes proprement dite est d'une lecture difficile, notamment parce qu'il mobilise des connaissances relativement techniques empruntées à au moins trois domaines différents : (1) la théorie de la perception, en particulier les contributions que des auteurs comme Helmholtz et Poincaré ont apportées à la résolution du problème de la genèse et des caractéristiques de l'organisation perceptuelle ; (2) la révolution logique frégréenne et ses conséquences, en particulier ses conséquences pour l'analyse de la proposition (les auteurs auxquels Vuillemin se réfère sur ce point sont principalement Frege, Russell et Quine) ; et (3) la linguistique générale (Saussure, Meillet, Benveniste, etc.), qui joue dans sa construction un rôle au moins aussi important que la logique. À la différence de certains philosophes analytiques, Vuillemin n'hésite pas à prendre nettement ses distances par rapport à un type de philosophie du langage inspiré de façon un peu trop exclusive par le point de vue et les méthodes de la logique.

Je vais supposer résolu le problème de l'organisation perceptuelle, qui ne nous intéresse pas directement ici, puisqu'il ne contribue en rien à la division qui se produit à un moment donné entre les différents choix philosophiques possibles, et m'intéresser d'un peu plus près à celui de la classification des formes fondamentales de la prédication. Mais, après avoir essayé de préciser la nature des relations que la philosophie entretient avec les sciences, il me faut encore, avant de regarder de près la façon dont Vuillemin construit sa classification des formes fondamentales de la prédication, en dire un peu plus sur le rôle exact que la méthode axiomatique est susceptible de jouer en philosophie. Granger a consacré à cette question un article assez détaillé et très éclairant qui figure dans le volume d'hommage que j'ai déjà cité à plusieurs reprises. « Le problème crucial et l'objet principal de la discussion, explique-t-il, m'apparaît [...] comme étant celui du sens qu'il faut donner, et de la portée qu'il faut reconnaître à une méthode axiomatique appliquée à la philosophie même. [257] »

On sait que Gödel avait sur cette question une idée assez simple, qui est que la philosophie devrait pouvoir appliquer la méthode axiomatique à peu près au sens auquel Newton l'a appliquée à la physique et avec une chance sérieuse de parvenir à des résultats du même genre. D'après ce que dit Hao Wang, pour Gödel,

la tâche principale de la philosophie, telle qu'il la voyait, était (1) de déterminer ses concepts primitifs, et (2) d'*analyser* ou *percevoir* ou

comprendre ces concepts suffisamment bien pour découvrir les axiomes principaux qui portent sur eux, de façon à “faire pour la métaphysique autant que Newton a fait pour la physique”. À plusieurs occasions, il a dit qu’il n’avait pas de solution satisfaisante même pour le problème (1) [258].

Wang cite une réflexion de Gödel dans laquelle il dit :

Le commencement de la physique a été l’œuvre de Newton de 1687, qui a besoin uniquement de primitifs très simples : force, masse, loi. Je cherche une théorie semblable pour la philosophie ou la métaphysique. Les métaphysiciens croient possible de trouver ce que la réalité objective est : il n’y a qu’un petit nombre d’entités primitives qui causent l’existence des autres entités [259].

On peut remarquer également que, d’après Wang, « bien que ce que nous savons de son œuvre philosophique soit intimement lié à la science, particulièrement aux mathématiques, il [Gödel] suggère lui-même que la science ou l’étude de la pensée scientifique, en contraste avec la pensée de tous les jours, a peu de choses à offrir à la philosophie fondamentale[260] ». Effectivement, Gödel semble avoir été convaincu que l’étude de la pensée scientifique ne peut pas conduire en philosophie à des résultats aussi intéressants et aussi profonds que celle de la pensée ordinaire. La science, dit-il, n’est pas plus profonde ; et on ne peut pas attendre grand-chose d’elle ; par exemple, elle ne peut pas nous aider à apprendre comment percevoir des concepts[261]. Pour ce genre de tâche, Gödel pensait qu’il y a beaucoup plus à attendre d’une démarche comme celle de la phénoménologie husserlienne. C’est un point sur lequel Vuillemin, comme vous avez déjà pu vous en rendre compte, a une conception sensiblement différente. Il pense qu’il y a nettement plus à attendre, pour la philosophie, d’une analyse de la connaissance scientifique que d’une analyse de la connaissance ordinaire.

Pour ce qui est des relations de la philosophie avec la méthode axiomatique, on peut constater assez rapidement qu’elles sont, à ses yeux, d’un type nettement plus complexe et indirect que ne le suggère le genre d’analogie qui est utilisé par Gödel. Si le rôle crucial que joue, à ses yeux, l’axiomatisation dans le cas des sciences est tout à fait clair, la réponse, en ce qui concerne la façon dont les choses se passent pour la philosophie elle-même, est, pour des raisons à la fois évidentes et compréhensibles, plus difficile et incertaine. Comme l’a écrit Granger,

dans le domaine de la connaissance scientifique, l’axiomatisation joue assez manifestement le rôle *constitutif* de détermination de l’objet, c’est-à-dire que se trouve par elle explicitée la préparation du phénomène en vue de sa représentation par une image abstraite. Peut-on déceler une fonction comparable dans le cas des philosophies ? Les énoncés philosophiques s’organisent-ils en systèmes, à partir d’une base axiomatique, à la manière

Or, quand Vuillemin compare le cas des mathématiques à celui de la philosophie, le seul trait décisif qu'il cherche à mettre en évidence semble être finalement la cohérence. « Avant tout, dit-il, vaut pour la mathématique et la philosophie l'exigence de cohérence. [263] » Si on considère les choses sous cet aspect, l'intérêt que présente l'utilisation de la méthode axiomatique est évident. La formulation axiomatique est bien celle à laquelle on doit tendre si l'on veut pouvoir tester une doctrine pour ce qui est de sa non-contradiction. Même en mathématiques, comme le remarque Granger, la fonction d'un système d'axiomes ne se borne pas à cela. Il ne sert pas uniquement à « exposer le squelette d'articulations logiques qui doit gouverner toutes les propositions de la théorie [264] ». Il a également un rôle proprement constitutif, au sens qui a été indiqué plus haut. Granger souligne même qu'il ne dessine pas seulement une pure forme d'objets, mais introduit déjà des contenus que l'on peut soit, comme le fait Kant, rattacher, pour ce qui est de leur origine, à la sensibilité, soit considérer comme inhérents au fonctionnement d'une pensée symbolique et correspondant à ce qu'il propose d'appeler des « contenus formels ».

Il importe peu, dans ce contexte, de décider si les axiomes mathématiques sont synthétiques *a priori* ou analytiques et s'ils introduisent des contenus de l'une ou l'autre des deux espèces. Le point important est qu'ils déterminent des contenus et la question qui se pose inévitablement est de savoir si des axiomes philosophiques pourraient ou non déterminer, eux aussi, des contenus spécifiques et se contenter par exemple de simples contenus formels ou si les contenus philosophiques ne sont pas d'une nature telle qu'ils risquent fatalement de déborder le cadre d'une axiomatique quelconque. C'est un problème qui, comme le remarque Granger, n'est pas du tout étranger à la pensée de Vuillemin. Dans le texte de 1985 déjà cité, où il associe étroitement les mathématiques et la philosophie antique, il écrit :

Les questions touchant la nature des concepts fondamentaux et l'évidence des principes sont l'affaire d'une autre discipline : la philosophie [265] .

Comme on a déjà eu l'occasion de le constater, la méthode axiomatique elle-même ne se préoccupe en principe nullement de la nature des concepts qui sont mentionnés dans les axiomes, et pas davantage de l'évidence de ceux-ci. On a donc besoin de la philosophie pour faire une chose que, justement, l'axiomatique ne fait pas, à savoir s'intéresser de près à la nature des concepts et à l'évidence des principes ; et cela rend difficilement concevable qu'elle

puisse prendre elle-même la forme d'une axiomatique, au sens indiqué. De plus, même s'il a pu y avoir des systèmes philosophiques qui, comme l'*Éthique* de Spinoza, ont été présentés explicitement sous une forme axiomatique, il n'est pas du tout certain que les prémisses qui sont utilisées par un système philosophique quelconque puissent toujours être explicitées dans leur intégralité et mises sous la forme d'une axiomatique proprement dite. Comme le reconnaît Vuillemin, le cas de la philosophie est, sur ce point, bien différent de celui de la science :

À l'intérieur des sciences particulières, le pluralisme méthodologique qui est lié à la méthode axiomatique produit des conséquences limitées. À un moment donné, seules un petit nombre de méthodes qui fonctionnent sont mûres et adoptées en pratique par tous les scientifiques en même temps que leurs systèmes axiomatiques correspondants. Au contraire, les prémisses que manipule la philosophie sont si générales, si nombreuses et si complexes qu'elles sont rebelles à toute expression formelle particulière, et même défient peut-être toute expression historique particulière, si complète soit-elle [266].

Ce qui semble, en tout cas, peu contestable est que, si la réduction axiomatique et la présentation axiomatique peuvent présenter un intérêt réel pour la philosophie, il doit s'agir d'axiomatique matérielle et non d'axiomatique formelle. Vuillemin donne, sur ce point, une explication très éclairante dans sa réponse à Granger. Faisant allusion à ce qu'il a dit à propos de ce qui sépare l'attitude de Descartes et de Kant de celle de Leibniz, il observe :

Nous venons d'associer les mathématiques et la philosophie, et toutes les deux à leur tour avec l'analyse et la synthèse. La synthèse n'est rien d'autre que la méthode axiomatique. Rappelons, pour le bénéfice de ceux que ces mots renversent, que Descartes et Spinoza ont construit leur métaphysique de façon synthétique et que la *Critique de la raison pratique* commence par des définitions, des théorèmes et des problèmes. Dans les mathématiques, trois types de développement axiomatique sont distingués : l'axiomatique matérielle (la géométrie d'Euclide, les *Principia* de Newton), l'axiomatique formelle (la syllogistique d'Aristote, le Livre V des *Éléments* d'Euclide) et l'axiomatique formalisée (la syllogistique stoïcienne, la géométrie de Hilbert). Un quatrième type, qui n'utilise pas de symboles conventionnellement définis et se restreint au langage ordinaire, les a précédées. Un bon nombre de textes aristotéliens appartiennent à ce type, par exemple l'exposition et la réfutation des arguments de Zénon d'Elée dans la *Physique*, il en va de même pour l'Argument Dominateur, rapporté par Épicète.

Les questions que Gilles Gaston Granger soulève à propos de ces questions sont fondamentales. Le statut qui doit être attribué à la philosophie dépend de la réponse qui leur est donnée : la validité des systèmes dans lesquels la philosophie est exprimée a-t-elle à voir, au moins partiellement avec la vérité ?

L'histoire des mathématiques classiques présente un développement qui passe inexorablement du premier au deuxième et même au troisième type d'axiomatique ; c'est en ce sens qu'on dit que les mathématiciens ne savent pas sur quoi ils parlent, une affirmation déjà sous-entendue par le discours que tient Socrate dans le *Théétète*. Les intuitionnistes, toutefois, se sont opposés et s'opposeront toujours à ce développement inexorable [267].

Il est difficile d'imaginer, cependant, que la philosophie puisse, sans cesser d'être ce qu'elle est censée être, devenir non seulement formelle, mais même formalisée, au sens où les mathématiques ont eu tendance à le devenir, et en arriver à un stade où on pourrait être tenté de dire d'elle aussi qu'elle ne sait pas de quel genre de choses elle parle au juste. Comme le souligne Vuillemin, la philosophie ne peut, pour de bonnes raisons, faire le silence sur les questions ontologiques et utiliser la méthode axiomatique avec l'idée de ne plus avoir à se préoccuper d'elles. Ce qui est certain est que la question de savoir dans quelle mesure elle peut recourir effectivement à la méthode axiomatique et de quel type d'axiomatique il peut s'agir dans son cas a effectivement un lien direct avec celle du rapport qu'elle est censée entretenir avec la vérité et, plus précisément, avec celle de savoir si c'est plutôt d'une notion de vérité-cohérence ou d'une notion de vérité-correspondance que l'on peut parler dans son cas.

Granger note que Vuillemin assigne à l'axiomatique formelle deux caractéristiques, par lesquelles on a l'habitude de la distinguer de l'axiomatique matérielle : elle procède par définitions implicites et elle utilise la méthode métamathématique dans laquelle les démonstrations vont des choses aux signes. Or, nous dit Vuillemin,

la première caractérisation peut aller sans la seconde. C'est toujours le cas quand la philosophie elle-même procède d'une façon axiomatique et c'est la raison pour laquelle, en dépit de l'occurrence de définitions implicites en philosophie, seule l'axiomatique matérielle a été dite être pertinente pour la philosophie [268].

Autrement dit, l'axiomatique philosophique recourt aux définitions implicites, mais pas à la méthode métamathématique : ses démonstrations, quand elle en comporte, continuent à faire référence aux choses, et non aux signes. Or, comme le fait remarquer Granger :

On peut dès lors se demander si une telle axiomatisation, ayant perdu la vertu qui lui venait de son possible déploiement sur le seul plan des symboles, continue véritablement de pouvoir exercer la fonction qui était, dans son premier usage, essentielle. Il me semble, pour ma part, qu'un système de définitions implicites ne peut mériter vraiment le nom d'axiomatique que dans la mesure où, s'il véhicule des contenus, ceux-ci se trouvent convenablement représentés dans les rapports des signes, et où les déductions « métamathématiques » (au sens du texte cité) qui

s'ensuivent sont susceptibles d'interprétations valides. Du reste, J. Vuillemin ne manque pas d'avoir recours à une telle axiomatisation « formelle » lorsqu'il veut restaurer et mettre en forme un argument comme celui du *Dominateur*. Mais il s'agit alors d'un fragment de discours envisagé dans sa démarche purement logique, dont il faut dégager la *tactique* ; son aspect proprement philosophique ne se manifeste, postérieurement, que dans sa fonction *stratégique*, dans son insertion au sein d'un système de la contingence ou de la nécessité [269] .

Ce que veut dire Granger est, je suppose, que, si ce qu'on attend de l'axiomatique est qu'elle nous permette d'obtenir plus facilement des garanties concernant la cohérence et la rigueur déductive des démarches intellectuelles concernées, on ne voit pas très bien comment elle pourrait éviter d'être formelle. Comme le remarquait déjà Leibniz, le seul moyen d'éviter l'erreur à coup sûr sur ce point est de s'astreindre à n'effectuer, autant que possible, que des raisonnements *in forma*, dans lesquels la considération des choses est remplacée par des opérations sur les signes – des signes qui, bien entendu, sont capables, lorsqu'on leur fait correspondre une interprétation appropriée, de nous reconduire aux choses à propos desquelles nous raisonnons. Or le propre des raisonnements formels est que leur validité est indépendante des contenus particuliers que nous sommes susceptibles d'assigner aux termes non logiques qui y figurent, et le fait que ces contenus soient ou ne soient pas philosophiques ne fait, sur ce point, aucune différence. Si nous formalisons un raisonnement utilisé par un philosophe dans le but de tester sa correction logique et si nous constatons qu'il est effectivement valide, nous savons du même coup que n'importe quel raisonnement ayant la même forme et faisant intervenir des contenus de nature complètement différentes et aussi peu philosophiques que l'on veut serait également valide. La question acquiert une signification très claire quand on se propose, comme l'a fait Vuillemin, d'explicitier et de tester le raisonnement qui intervient dans l'argument de Diodore et qui permet de conclure à l'incompatibilité des trois (ou, plus exactement, comme le montre Vuillemin, des quatre) prémisses concernées. Comme le souligne Granger, il est alors indispensable de construire une présentation purement formelle du raisonnement, autrement dit, de se comporter comme si on avait affaire à une axiomatique formelle dont il s'agit de tester la consistance ou, plus exactement, d'établir l'inconsistance. Je me souviens très bien, personnellement, des efforts considérables que Vuillemin a déployés et de l'acharnement dont il a fait preuve pour réussir à mettre le raisonnement de Diodore dans une forme logique irréprochable. Il n'est du reste pas parvenu immédiatement à une formalisation correcte et il a commencé par produire une version qui était fausse, en ce sens que le raisonnement, tel qu'il l'avait reconstruit, ne démontrait

pas réellement l'incompatibilité souhaitée entre les prémisses. Mais, de toute façon, comme le remarque Granger, ce qui nous intéresse dans l'argument de Diodore, du point de vue proprement philosophique, n'est pas l'aspect purement logique : ce sont les conclusions qu'il nous oblige à tirer et les choix qu'il nous oblige à faire à propos de choses comme la nécessité et la contingence, autrement dit, ce qu'il nous apprend à propos de ce que nos notions modales familières peuvent comporter de problématique et même d'aporétique.

Granger accepte sans difficulté l'idée que la systématisation est inhérente au projet philosophique, mais, pour les raisons indiquées, il suggère qu'elle n'est peut-être pas liée aussi fondamentalement que le pense Vuillemin à l'usage de la méthode axiomatique :

Je remarque [...] que la méthode proprement axiomatique n'y joue peut-être pas un rôle aussi essentiel et déterminant que celui qu'en théorie J. Vuillemin lui assigne. Au reste, dans sa pratique, comme on l'a vu, il ne la met guère efficacement en œuvre que comme *auxiliaire*, non pour la mise en forme d'un système dans sa totalité, mais pour l'analyse *logique* d'une argumentation particulière. C'est alors seulement qu'elle joue pleinement son rôle, et fonctionne, mais fragmentairement, comme axiomatique *formelle*. Or en prenant les mots avec leur plein sens, ne faut-il pas dire, en fin de compte, *qu'une axiomatique sera formelle ou qu'elle ne sera pas* [270] ?

En ce qui concerne la conception de Vuillemin selon laquelle, en raison de la pluralité des philosophies, la validité d'un système philosophique n'est pas de l'ordre de la vérité, Granger fait la suggestion suivante :

Il me semble [...] que la classification des systèmes, la métasystématique qu'il expose, peut être entendue comme un substitut du critère absent de la vérité. Grâce à elle, un cadre serait donné à la réflexion qui préside au choix d'une classe de systèmes. Choix en quelque sorte circulaire du point de vue de la stricte logique, puisqu'il découlerait d'une « préférence préalable à l'égard de certains intérêts de la raison [271] », préférence qui suppose elle-même l'adoption d'une classe particulière de systèmes. Cette circularité serait assurément inadmissible dans l'exercice d'une *connaissance objective*. En philosophie, elle est sans doute inéluctable, mais il suffit qu'elle soit clairement reconnue et que le discours philosophique donne le moyen de la formuler et d'en assigner la portée [272].

Cette façon de considérer les choses me laisse, je l'avoue, passablement perplexe. La métasystématique, telle que la conçoit Vuillemin, ne semble pas en mesure de fournir quoi que ce soit qui puisse ressembler de près ou de loin à un critère de la vérité et être mis à la place de celui-ci. Elle ne nous fournit, en effet, aucun principe ni aucune méthode permettant de décider si un système philosophique est vrai ou non, ou même simplement s'il a ou non des chances plus

sérieuses que les autres d'être vrai. Souvenons-nous, du reste, que Vuillemin lui-même explique qu'il se contente « de dire ce que sont toutes ces possibilités de vérité » [WPS, p. IX] En d'autres termes, la métasystématique n'a pas de rapport avec la vérité elle-même, mais seulement avec des possibilités de vérité, qu'elle distingue et classe sans avoir la prétention de déterminer laquelle d'entre elles est réalisée. Ou peut-être, pour dire les choses de façon plus exacte, le problème qui se pose pourrait être formulé de la façon suivante : à propos de quoi exactement pourrait-il être question ici de vérité ? Cela ne peut apparemment pas être à propos des assertions philosophiques formulées à l'intérieur d'un système philosophique, puisqu'elles sont susceptibles d'être contredites par des assertions formulées à l'intérieur d'un autre système qui a des prétentions à la vérité, ou en tout cas à la validité, qui sont égales à celles du premier. Cela ne peut pas être non plus, semble-t-il, à propos du système lui-même, pris comme tout, en raison, précisément, de la pluralité irréductible des systèmes, sauf, bien entendu, si l'on trouve, comme Gueroult et d'autres ont essayé de le faire, un moyen qui permet de maintenir qu'ils peuvent bel et bien être vrais et même l'être tous en même temps, parce qu'ils ne se contredisent pas réellement. J'ai déjà indiqué à quel point ce genre de réponse me semble peu acceptable. Il reste enfin la possibilité d'appliquer le concept de vérité non plus aux propositions à l'intérieur des systèmes ou aux systèmes eux-mêmes, mais à la métasystématique. Et cela semble, en effet, tout à fait possible. La métasystématique recense et expose des possibilités de vérité qui sont censées être des possibilités réelles et, en fait, les seules possibilités réelles qui existent pour la philosophie. Mais le problème est justement que, dans ce cas, elle nous dit ce qu'il en est réellement pour ce qui concerne les possibilités de vérité existantes pour la philosophie, mais pas ce qu'il en est de la vérité elle-même.

Dans sa réponse à Granger, Vuillemin précise qu'il est d'accord pour dire que l'incompatibilité entre les axiomes dont la combinaison donne naissance à l'aporie de Diodore ne peut apparaître que lorsque leur sens a été fixé sans ambiguïté par des conventions symboliques, c'est-à-dire, lorsqu'ils ont été traduits en formules. Il est exact qu'une fois que la traduction a été effectuée, le sens d'une notion – en l'occurrence, celle de possible – a non seulement été rendu précis, mais dépend de l'ensemble des axiomes qui vont déterminer son usage. C'est en ce sens-là, et en ce sens-là seulement, que l'on peut parler de définition implicite, et non pas, nous dit Vuillemin, au sens où, dans la théorie des ensembles formalisée, on définit ce qu'est un ensemble par les opérations que le système d'axiomes autorise. Ce qui est le plus intéressant est la conclusion à laquelle cela nous conduit :

Je ne vois pas pourquoi une axiomatique matérielle susceptible d'exprimer une philosophie – que ce soit dans une langue naturelle imprécise ou, localement, dans une traduction symbolique – n'impliquerait pas des considérations de vérité. Non seulement il est naturel et inévitable de se demander si une traduction particulière du Maître Argument est vraie ou fausse [...], mais, comme l'atteste l'affirmation formulée ici par David Wiggins lui-même, une incompatibilité entre les axiomes contraint à incriminer au moins l'un d'entre eux et montre sa fausseté. Je comprends que cette affirmation peut porter sur des principes si généraux qu'elle ne sache les vérités reconnues comme scientifiques qu'après un long détour. Mais sans elle quel serait l'intérêt de l'axiomatique ? C'est la validité de certains principes mathématiques ou logiques en termes de vérité que visent les doutes intuitionnistes d'un Descartes ou d'un Kant, d'un Kronecker ou d'un Poincaré. Il est vrai, et c'est de cette façon que j'interprète les réserves de Granger, qu'à ce degré de généralité, quand on fait appel à la totalité des mathématiques ou à la totalité de l'expérience pour vérifier ou falsifier des principes, les mots « vrai » et « faux » perdent la signification précise qu'ils ont dans la démonstration mathématique et dans la confirmation expérimentale et même historique. Par conséquent, le rapport essentiel qu'il a avec la vérité ne suffit pas à transformer un système philosophique en une discipline scientifique [273].

Ce qui est le plus intéressant dans ce passage et qui constitue la raison pour laquelle je le cite ici est le fait que Vuillemin admet lui-même qu'un système philosophique a un rapport essentiel avec la vérité, même si on n'arrive jamais à un stade où il pourrait être dit lui-même vrai, au sens propre du terme, et si on ne sait finalement pas très bien si c'est encore de vérité que l'on peut parler en l'occurrence. Cela résume assez bien la difficulté et la complexité de la situation. En fait, la conclusion à laquelle Vuillemin veut arriver est surtout que, même présenté de la façon la plus rigoureuse qui puisse être envisagée sous la forme d'une axiomatique, un système philosophique laisse subsister une place importante pour des considérations ayant trait à la vérité, mais ne se transforme pas pour autant en un système scientifique. Une axiomatique philosophique est toujours autre chose qu'une théorie scientifique axiomatisée, et le pluralisme philosophique ne peut pas être comparé au pluralisme théorique qui a cours dans les sciences. En dépit de ce qui a été dit et répété par certains épistémologues contemporains, Vuillemin maintient que les théories scientifiques sont bel et bien comparables entre elles et réfutables par l'expérience, alors que dans le cas des systèmes philosophiques la comparaison est, comme on l'a vu, problématique et la réfutation impossible. On peut se demander si l'évolution d'une science comme la physique obéit ou non à un principe de convergence susceptible de conduire à la victoire de quelque chose comme une théorie finale. Ce n'est certes pas du tout certain. Mais dans le cas de la philosophie, c'est, semble-t-il, pour des raisons essentielles, clairement exclu au

départ.

Il faut signaler encore que, pour essayer de clarifier quelque peu la relation, réellement très particulière, que la philosophie, ou plus exactement les philosophies, entretiennent avec la vérité, Vuillemin recourt à un moment donné, dans *Nécessité ou contingence*, à la notion de complémentarité. Chaque assertion fondamentale absolue, explique-t-il, ou chaque couple d'assertions fondamentales, une fois qu'ils ont été transformés en principes, suffisent à fonder un système philosophique complet. Cela signifie qu'il est exclu que l'on puisse combiner entre elles plusieurs assertions fondamentales hétérogènes de façon à fournir un principe composite à un système philosophique authentique. Les constructions philosophiques de cette sorte existent en abondance et elles disposent d'une facilité plus grande pour ce qui de sauver les phénomènes, puisque, là où un de leurs principes se révèle insuffisant, elles peuvent recourir à un autre ; mais ce ne sont pas des systèmes philosophiques authentiques. Les systèmes philosophiques s'opposent les uns aux autres d'une façon qui ne permet pas de conciliation, ce qui fait que l'on peut parler à leur sujet de complémentarité :

Lorsqu'ils sont authentiques, les systèmes philosophiques possèdent [...] la propriété singulière et mystérieuse de complémentarité. Ils sont à la raison ce que les représentations ondulatoires et corpusculaires sont aux éléments. Chacun d'eux entre nécessairement dans le tout requis pour décrire complètement la réalité, mais on ne saurait, du fait de leur conjugaison, les utiliser de concert. La raison nous enjoint de choisir l'un d'eux à l'exclusion des autres. Elle nous avertit néanmoins que d'autres choix, d'ailleurs incompatibles entre eux et avec le nôtre, étant possibles, le nôtre ne nous livrera qu'un fragment et que les morceaux manquants, à nous interdits, ne sont accessibles qu'à d'autres, qui refusent notre choix [274].

La situation est donc au plus haut point paradoxale. Un système philosophique est décrit comme ne pouvant être par essence qu'un système intégral de la réalité ; mais, en même temps, celui qui le construit doit savoir que, pour des raisons qui sont tout aussi essentielles, il ne peut pas l'être. La notion de complémentarité, que Vuillemin qualifie lui-même de mystérieuse, est-elle réellement susceptible de nous apporter sur ce point quelques lumières ? On peut en douter, pour la raison suivante. Vuillemin décrit ce qui se passe en disant que chacun des systèmes philosophiques qui s'opposent ne nous permet d'accéder qu'à un fragment de la réalité et que pour accéder à l'intégralité de celle-ci il faudrait pouvoir les réunir, ce qui est justement impossible. Mais il ne faut pas oublier que le but d'un système philosophique est d'abord de tracer une ligne de démarcation entre la réalité et l'apparence, et que ce qui est réalité pour un

système peut se réduire au statut de simple apparence pour un autre. Par conséquent, que pourrait bien vouloir dire au juste le tout de la réalité auquel on est empêché d'accéder, faute de pouvoir mettre ensemble les systèmes, autrement dit, je suppose, combiner entre elles les réalités des différents systèmes ? Au lieu de parler de complémentarité, ne serait-il pas plus satisfaisant de s'exprimer de la façon suivante : la philosophie cherche à connaître la vérité à propos de la distinction entre la réalité et l'apparence ; elle cherche à déterminer ce qu'il en est *réellement* de cette distinction, qui, indépendamment des choix qu'elle peut faire, a un fondement dans la réalité des choses et y est en quelque sorte déjà tracée, même si nous ne savons pas où elle passe. Le problème est seulement que, autant que l'on puisse en juger, la philosophie n'a pas réellement les moyens de décider ce qu'il en est réellement de ce genre de choses et se trouve, par le fait, obligée de faire un choix entre des options dont aucune ne peut ni ne pourra probablement jamais réussir à s'imposer comme étant la bonne.

Ce que je suis en train de suggérer est que nous pourrions aussi, au moins en théorie, faire le choix qui consiste à supposer que la notion de vérité, comprise dans un sens réaliste, s'applique bel et bien à la philosophie elle-même, en particulier aux réponses qu'elle donne à la question de savoir où passe au juste la ligne de démarcation entre l'apparence et la réalité, mais que, pour des raisons qui restent à déterminer exactement, nous ne sommes pas en mesure de décider si les conditions qui rendraient vraie une philosophie qui choisit de faire passer la ligne de démarcation à tel ou tel endroit sont ou non réalisées. Cela soulève évidemment toute une série de problèmes majeurs, en particulier les suivants. (1) Avons-nous une idée réellement claire de ce que pourraient être les conditions de vérité d'une proposition philosophique typique, comprises de façon réaliste, autrement dit, considérées comme connaissables et compréhensibles indépendamment de la possibilité que nous pouvons avoir ou ne pas avoir de reconnaître qu'elles sont réalisées si elles le sont ? Par exemple, avons-nous une idée claire de ce qui rendrait vraie la proposition philosophique qui affirme que les objets du monde extérieur existent réellement et fausse celle qui affirme qu'il n'existe en réalité que des sensations et des complexes de sensations ? Peut-être que oui. Mais, dans ce cas, (2) est-il acceptable que des conditions de vérité qui sont apparemment comprises puissent transcender à ce point toute possibilité de vérification ? Et n'est-il pas plus raisonnable de supposer, comme l'ont fait certains philosophes, que nous croyons seulement les comprendre et qu'en réalité les propositions concernées n'ont pas de conditions de vérité objectives ni même simplement de conditions de vérité quelconques ?

Le problème que je viens d'évoquer est celui de savoir si, quand nous discutons le cas des propositions philosophiques, la notion de vérité que nous devons leur appliquer est une notion réaliste, définie en termes de conditions de vérité objectives, ou une notion antiréaliste, formulée en termes de condition d'assertion. Une proposition philosophique vraie est-elle une proposition qui décrit quelque chose comme un état de choses philosophique objectif, qui existe indépendamment de nous et de nos activités de connaissance philosophiques, ou une proposition que nous sommes justifiés à asserter quand certaines conditions sont remplies ? Mais on peut être tenté de considérer qu'une question de cette sorte n'est pas très prometteuse puisque, pour pouvoir la discuter de façon intéressante, il faudrait d'abord avoir décidé si le concept de vérité, de quelque façon qu'il puisse être compris, s'applique ou non à la philosophie. Si la philosophie était ou pouvait devenir une science démonstrative, ce que Vuillemin exclut clairement, on pourrait songer à lui appliquer, à défaut de la notion réaliste, une notion de vérité antiréaliste, identifiée à une forme de démontrabilité définie de façon appropriée. Mais, de toute évidence, ce n'est pas possible. Et il ne semble pas non plus y avoir jamais eu de critères d'une autre sorte, acceptés par tous les philosophes, qui permettent de décider dans chaque cas si une proposition philosophique peut ou non être assertée. La plupart des philosophes, tout au moins lorsqu'ils sont moins sensibles que ne l'est Vuillemin au problème de la pluralité des philosophies, sont probablement convaincus, malgré tout, que des notions comme celles de vérité et de fausseté doivent pouvoir s'appliquer aussi en philosophie, mais avec le risque qu'il finisse par y avoir à peu près autant de vérités philosophiques différentes qu'il y a de philosophies différentes.

Une autre question que l'on peut se poser également, mais qui risque de soulever à peu près le même type de difficultés est celle qui correspond à ce que Christopher Peacocke a appelé le « défi de l'intégration » (*Integration Challenge*). Ce qu'il faut entendre par là est un problème de réconciliation entre deux choses qui peuvent avoir besoin d'être réconciliées : une explication plausible de ce qui est impliqué dans la vérité de propositions d'une certaine sorte – dans le cas qui nous intéresse, les propositions philosophiques – et une explication crédible de la manière dont nous pouvons les connaître quand nous les connaissons. Il peut y avoir une discordance entre ces deux choses, parce qu'il peut arriver que nous nous fassions une idée de ce en quoi consiste leur vérité et de ce qu'elle implique qui a pour effet de rendre la vérité en question inaccessible du point de vue épistémique et de rendre incompréhensible la façon dont nous pourrions réussir malgré tout à la connaître, ou, inversement, que nous nous

fassions une idée de la façon dont nous pouvons réussir à la connaître qui exclut qu'elle puisse avoir le genre de contenu et les implications que nous avons tendance à lui attribuer. Je laisse de côté ici une complication supplémentaire qui est que, pas plus qu'ils ne sont d'accord sur la question de savoir si le concept de vérité est ou non applicable aux propositions de la philosophie, les philosophes ne le sont sur la question de savoir si ces propositions véhiculent ou non un contenu de connaissance proprement dit. Certains d'entre eux ont contesté ouvertement qu'elles le fassent.

Christopher Peacocke constate que le problème de la réconciliation dont nous sommes en train de parler peut prendre des formes variées :

Nous pouvons avoir une conception claire des moyens par lesquels nous en venons ordinairement à connaître les propositions en question. Néanmoins, en même temps, nous pouvons être incapables de fournir une quelconque explication plausible de conditions de vérité dont la connaissance du fait qu'elles sont satisfaites pourrait être obtenue par ces moyens. Ou bien nous pouvons avoir une conception claire de ce qui est impliqué dans la vérité de la proposition, mais être incapables de voir comment nos méthodes réelles de formation de la croyance à propos de l'objet sur lequel elles portent peuvent être suffisantes pour connaître leur vérité. Dans certains cas nous pouvons ne pas avoir les idées claires sur aucune des deux choses.

J'appelle la tâche générale consistant à fournir, pour un domaine déterminé, une métaphysique et une épistémologie simultanément acceptables et à montrer qu'elles le sont, le *Défi de l'Intégration* pour ce domaine.

Le Défi de l'Intégration est la généralisation, à un objet d'étude arbitraire, du défi que Paul Benacerraf a identifié et discuté avec une acuité aussi grande pour la vérité mathématique dans son article qui porte ce titre [275]. Benacerraf a écrit que « le concept de vérité mathématique, tel qu'il est expliqué, doit s'intégrer dans une explication globale de la connaissance d'une manière qui rende intelligible la façon dont nous avons la connaissance mathématique que nous avons ». Alors que le Défi de l'Intégration pour la certitude mathématique a ses propres caractéristiques distinctives, ce que Benacerraf affirme ici à propos de la vérité mathématique s'applique à un objet d'étude quelconque. Le concept de vérité, tel qu'il est expliqué pour un objet donné quelconque, doit s'intégrer dans une explication globale de la connaissance d'une manière qui rende intelligible la connaissance que nous avons dans ce domaine [276].

Pour les raisons que j'ai indiquées, je ne pense pas qu'il serait très utile de pousser beaucoup plus loin ces considérations sur le Défi de l'Intégration et sur la façon dont il pourrait être appliqué éventuellement au cas de la philosophie. Mais il n'est pas contestable, en tout cas, que, si l'on décide de donner une place quelconque au concept de vérité en philosophie, il faut que le concept de vérité

philosophique, tel qu'il est expliqué, ne rende pas impossible à comprendre et complètement mystérieuse ou invraisemblable, au regard de l'idée que nous nous faisons de ce que peut être la connaissance en général, la manière dont nous pouvons, avec les moyens dont nous sommes censés disposer, en venir à connaître la vérité en question. Inversement, ce n'est sûrement pas faire preuve d'un pessimisme excessif que de remarquer qu'il pourrait bien y avoir une discordance fâcheuse et en tout cas un écart beaucoup trop grand entre ce que nous savons des processus par lesquels se forment les croyances et les certitudes philosophiques et l'idée que nous nous faisons du genre de vérités à la connaissance desquelles nous sommes censés avoir réussi à accéder grâce à eux.

Ouverture II. Résumé du cours de l'année 2008

On a repris et poursuivi l'examen de la question dont on était parti l'année dernière, à savoir celle qui concerne le genre d'avenir que l'on peut raisonnablement attribuer en philosophie à la construction de systèmes, et le genre d'intérêt que l'on peut, si on est convaincu que la philosophie devrait désormais renoncer à s'exprimer dans la forme du système, attribuer encore aujourd'hui aux systèmes philosophiques qui ont été construits dans le passé. Il est possible que, pour pouvoir construire encore des systèmes, il faille avoir conservé une forme de naïveté dont nous ne sommes plus capables ou qu'un excès d'intelligence nous empêche désormais de prendre suffisamment au sérieux ce genre d'exercice. Cela pourrait constituer une explication si on pense que la construction de systèmes philosophiques relève largement de la fiction et s'apparente à la création de mythes savants d'une certaine sorte.

On peut penser par exemple à ce que dit, sur ce point, T.S. Eliot à propos de l'attitude de Valéry et des raisons pour lesquelles il n'était pas et ne pouvait pas être philosophe, en tout cas au sens où il comprenait lui-même le mot « philosophie ». Pour être philosophe, il faut avoir une forme de foi, et Valéry – qui se désigne lui-même, pour ce qui est de sa relation à la philosophie, comme une sorte de barbare dans Athènes – était, selon Eliot, trop profondément incroyant pour pouvoir prendre réellement au sérieux les efforts des philosophes et les inventions auxquelles ils aboutissent :

Je pense que l'impression prédominante que l'on recevait de Valéry était celle de l'intelligence. Intelligence au suprême degré, et type d'intelligence qui exclut la possibilité de la foi, implique une profonde mélancolie. On a appelé Valéry un philosophe. Mais un philosophe, au sens ordinaire, est un homme qui construit, ou qui défend, un système philosophique ; et nous pouvons, dans ce sens, dire que Valéry était trop intelligent pour être un philosophe. Il faut au philosophe constructif une foi religieuse, ou quelque substitut qui en tienne lieu ; et, généralement, il ne lui est permis de construire que parce qu'il peut rester aveugle aux autres points de vue, ou insensible aux raisons émotives qui l'attachent à son système particulier. Valéry était bien trop lucide pour pouvoir philosopher de cette façon ; en sorte que sa philosophie se trouve exposée à l'accusation de n'être qu'un jeu compliqué. Précisément, – mais pouvoir jouer ce jeu, pouvoir y goûter des joies artistiques, c'est une des manifestations de l'homme civilisé. Il n'y a qu'un seul degré plus élevé qu'il est possible à l'homme civilisé d'atteindre – et c'est d'unir le scepticisme le plus profond à la plus profonde foi. Mais Valéry n'était pas

Pascal, et nous n'avons pas le droit de lui demander cela. Son esprit était, je crois, profondément destructeur, – et même nihiliste [277].

On peut être tenté, du reste, de considérer que le monde de la philosophie lui-même est probablement partagé entre deux catégories de praticiens : ceux qui se comportent à l'égard de la philosophie comme de véritables croyants et ceux – de beaucoup les moins nombreux – qui adoptent, sur ce point, une attitude qui s'efforce, au contraire, de ressembler aussi peu que possible à la croyance et encore moins à la foi. L'incroyant radical qu'est Valéry ne suggère, bien entendu, en aucune façon que le genre d'exercice auquel se livrent, le plus souvent avec passion, les philosophes est dépourvu d'intérêt, mais seulement qu'il est sans enjeu réel ou, plus exactement, que ce qui s'y décide n'est pas forcément plus important que l'issue d'une simple partie d'échecs :

Discussion métaphysique. Si l'espace est fini, si les figures semblables sont possibles, si etc. Ces disputes, de plus en plus serrées, ont le passionnant et les conséquences nulles d'une partie d'échecs. À la fin, rien n'est plus – sinon que A est plus fort joueur que B. Parfois il en ressort aussi qu'il ne faut pas jouer tel coup désormais. On se ferait battre. Ou qu'il faut prendre telle précaution... [278]

Mais s'il est entendu, dans des cultures comme les nôtres, que l'on est tenu, malgré tout, d'éprouver une certaine admiration et même une admiration spéciale pour la philosophie, qu'est-ce qui, dans une œuvre philosophique, mérite exactement d'être admiré ? Sont-ce, en premier lieu, les mérites de l'œuvre elle-même, ou plutôt, en réalité, ceux de son auteur ? Nietzsche, dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, affirme que tous les systèmes philosophiques du passé ont été réfutés et que ce qui peut encore nous intéresser dans un système philosophique, une fois qu'il a été réfuté, est uniquement ce qu'il appelle la personnalité. C'est, dit-il, ce qui explique sa façon, effectivement assez particulière, de faire de l'histoire de la philosophie :

Je raconte en la simplifiant l'histoire de ces philosophes : je ne veux extraire de chaque système que ce point qui est un fragment de *personnalité* et appartient à cette part d'irréfutable et d'indiscutable que l'histoire se doit de préserver. C'est un premier pas pour retrouver et reconstruire par comparaison ces personnages, et pour faire enfin résonner à nouveau la polyphonie du tempérament grec. Ma tâche consiste à mettre en lumière ce que nous serons obligés d'*aimer* et de vénérer toujours, et qu'aucune connaissance ultérieure ne pourra nous ravir : le grand homme [279].

On peut peut-être réfuter un système, mais on ne peut sûrement pas réfuter un grand homme. Dans quel sens, cependant, faut-il

comprendre exactement le mot « réfuter » quand on dit que tous les systèmes philosophiques qui ont été construits jusqu'à présent ont été réfutés ? Nietzsche ne donne pas beaucoup d'indications sur ce point. Ont-ils été réfutés parce qu'ils affirmaient des choses dont la fausseté a été établie depuis, par exemple grâce à des progrès qui ont été réalisés dans le domaine des sciences ou dans celui de la connaissance en général ? Parce que nous avons tout simplement cessé de croire et considérons comme impossible de croire ce qu'ils affirment ? Ou bien pour une raison différente, à la fois plus radicale et plus générale, à savoir que c'est l'idée même de construire des systèmes qui a cessé d'être crédible ?

La réponse de Nietzsche à ce genre de question est malgré tout assez claire et bien connue. La réfutation la plus décisive, à ses yeux, est la réfutation par l'histoire et la généalogie, et elle est aussi la plus définitive, celle sur laquelle on ne reviendra pas :

La réfutation historique comme la réfutation définitive. – Il y a eu un temps où on cherchait à démontrer qu'il n'y a pas de Dieu, – aujourd'hui, on montre comment la croyance qu'il y a un Dieu a pu naître et d'où cette croyance tient le poids et l'importance qu'elle a : de ce fait, une preuve du contraire établissant qu'il n'y a pas de Dieu devient superflue [280] .

C'est de cette façon-là que les philosophies peuvent être réfutées : en montrant comment elles ont pu apparaître et ce qui les a rendues pour un temps importantes. Mais, bien entendu, comme une des choses dont les philosophes sont généralement le plus dépourvus est justement, selon Nietzsche, le sens historique, il ne faut pas s'attendre à ce que les « réfutations » de cette sorte produisent beaucoup d'effet sur eux.

Nietzsche nous dit aussi que, même quand les systèmes philosophiques sont reconnus comme faux, ils n'en contiennent pas moins quelque chose d'irréfutable. Et il semble vouloir dire par là que, même si nous ne pouvons plus être d'accord avec leurs objectifs, et en particulier avec celui qui semble avoir été le plus important de tous, à savoir la vérité, les moyens mis en œuvre pour les atteindre peuvent continuer à susciter notre admiration parce qu'ils ont rendu possible la manifestation de quelque chose d'impérissable, à savoir une personnalité et un caractère exceptionnels.

Il semble, de façon générale, relativement facile de trouver des objections possibles contre n'importe quel système philosophique, et même de le réfuter, mais beaucoup plus difficile de concevoir que l'un quelconque d'entre eux puisse être vrai et de démontrer qu'il l'est effectivement. Wilhelm Busch, l'immortel auteur de *Max und Moritz* dit que « le philosophe, de même que le propriétaire de maison, a

toujours des réparations à faire ». On peut avoir le sentiment qu'à partir d'un certain moment, les systèmes philosophiques sont susceptibles, comme les maisons, de devenir irréparables. Mais même ce genre de chose n'est peut-être qu'une impression trompeuse. Si l'on en croit Edgar Poe : « Il est amusant de voir la facilité avec laquelle tout système philosophique peut être réfuté. Mais aussi n'est-il pas désespérant de constater l'impossibilité d'imaginer qu'aucun système particulier soit vrai ? [281] » La première chose a plutôt tendance à réjouir les ennemis de la philosophie, la deuxième devrait les inquiéter, et le ferait probablement s'ils n'étaient pas justement des ennemis de la philosophie.

Mais la dissymétrie à laquelle Poe fait référence est-elle aussi réelle qu'il le suggère ? Autrement dit, est-il certain que les systèmes philosophiques soient aussi faciles à réfuter qu'il le dit ? Il y a des auteurs qui pensent que, s'ils ne sont assurément pas vérifiables, ils ne sont pas non plus, à proprement parler, réfutables. Gueroult et Vuillemin, par exemple, soutiennent que, même si l'on peut hésiter à dire d'eux qu'ils sont vrais, au sens usuel du terme, ils n'en continuent pas moins à représenter des possibilités de vérité entre lesquelles le philosophe est obligé de choisir, tout en sachant que d'autres choix, qui contredisent le sien, sont également possibles et respectables.

Dans les dernières séances du cours de l'année dernière, on a évoqué ce que Christopher Peacocke appelle le « défi de l'intégration », un défi qui a trait à la difficulté que l'on peut avoir, en rapport avec une entreprise cognitive quelconque, à fournir à la fois une métaphysique et une épistémologie acceptables de la vérité pour les propositions de la discipline concernée. Selon Peacocke :

Nous pouvons avoir une conception claire des moyens par lesquels nous en venons ordinairement à connaître les propositions en question. Néanmoins, en même temps, nous pouvons être incapables de fournir une quelconque explication plausible de conditions de vérité dont la connaissance du fait qu'elles sont satisfaites pourrait être obtenue par ces moyens. Ou bien nous pouvons avoir une conception claire de ce qui est impliqué dans la vérité de la proposition, mais être incapables de voir comment nos méthodes réelles de formation de la croyance à propos de l'objet sur lequel elles portent peuvent être suffisantes pour connaître leur vérité. Dans certains cas, nous pouvons ne pas avoir les idées claires sur aucune des deux choses. J'appelle la tâche générale consistant à fournir, pour un domaine déterminé, une métaphysique et une épistémologie simultanément acceptables et à montrer qu'elles le sont, le *Défi de l'Intégration* pour ce domaine [282].

Ce que cela veut dire est que, si nous considérons une discipline quelconque qui a une prétention à la connaissance que l'on peut présumer légitime, nous sommes en droit de demander qu'elle dispose

à la fois d'un concept compréhensible et acceptable de la vérité, et d'une explication également compréhensible et acceptable de la manière dont la vérité en question peut être atteinte par les moyens dont nous disposons. Il faut que le concept de vérité philosophique, tel qu'il est expliqué par ceux qui l'utilisent, ne rende pas impossible à comprendre et complètement mystérieux ou invraisemblable, au regard de l'idée que nous nous faisons de ce que peut être la connaissance en général, la manière dont nous pouvons, avec les moyens que nous sommes censés avoir à notre disposition, en venir à connaître la vérité en question. Et, inversement, il ne doit pas y avoir une discordance complète ni même un écart trop important entre ce que nous savons des processus par lesquels se forment les croyances et les certitudes philosophiques, et l'idée que nous nous faisons du genre de vérités à la connaissance desquelles nous sommes censés avoir réussi à accéder grâce à eux. Il est probable qu'en réalité nous n'avons les idées tout à fait claires ni sur le sens auquel il peut être question de vérité dans le cas d'une discipline comme la philosophie, ni sur les moyens de connaissance dont nous disposons pour accéder à une vérité de cette sorte.

La raison pour laquelle le défi de l'intégration est important n'est pas difficile à comprendre, tout au moins pour ceux qui souhaitent défendre dans tous les domaines, à commencer, bien entendu, par celui de la philosophie, un point de vue rationaliste. Peacocke s'exprime sur ce point de la façon suivante dans la conclusion de son livre, *The Realm of Reason* :

Finalement, nous devrions, en poursuivant l'agenda rationaliste à travers plus de domaines et de questions, viser à obtenir une meilleure compréhension de la notion de connaissance de ce que c'est pour un contenu que d'être vrai. J'ai argué que nous ne pouvons pas caractériser la rationalité sans invoquer cette notion. Elle informe notre conception de ce que c'est pour une transition que d'être rationnelle. La notion de connaître ce que c'est pour un contenu donné que d'être vrai elle-même lie ensemble le métaphysique et l'épistémologique. Quand on échoue à réaliser l'intégration, dans un domaine donné, de notre métaphysique avec notre épistémologie, cela fait de façon caractéristique apparaître comme manifestement défectueuses les explications de ce que c'est pour un contenu concernant ce domaine que d'être vrai. Comprendre la connaissance de ce que c'est pour une chose que d'être le cas, ce serait disposer d'une clé non seulement pour l'épistémologie et la métaphysique de ce domaine, mais pour la nature de nous-mêmes comme penseurs rationnels. Comprendre notre appréhension de la vérité est une partie essentielle de nous comprendre nous-mêmes [283].

Ce n'est pas, semble-t-il, faire preuve d'un pessimisme exagéré que de dire que nous n'avons apparemment pas, pour un domaine comme celui de la philosophie, d'explication satisfaisante de ce que c'est pour

un contenu ayant trait à ce domaine que d'être connu comme vrai. Et on peut s'attendre à ce que ce défaut d'explication se révèle de façon particulièrement flagrante dans l'incapacité de résoudre le défi de l'intégration, et même peut-être déjà de le prendre au sérieux. Le défi de l'intégration constitue un problème qui a été discuté abondamment dans le cas des mathématiques. Il l'a été beaucoup plus rarement dans le cas de la philosophie ; et pourtant il y aurait de nombreuses raisons de le poser, puisqu'il pourrait bien y avoir des difficultés particulières, pour ceux qui acceptent d'utiliser le concept de vérité à propos de la philosophie, à concilier la métaphysique et l'épistémologie de la vérité philosophique. L'attitude la plus répandue, sur ce point, semble être, de façon particulièrement regrettable, celle qui consiste à éviter prudemment le problème. De quelle façon faut-il se représenter, dans le cas de la philosophie, la relation qui existe entre la vérité et la possibilité pour nous de la reconnaître ? Est-il admissible que la philosophie utilise, pour ses propres propositions, un concept de vérité qui transcende largement toute possibilité de vérification, ce qui expliquerait que, si les philosophes n'ont pas cessé de présenter comme vraies et d'asserter des propositions de l'espèce la plus diverse, on ne peut malheureusement dire d'aucune d'entre elles qu'elle ait été, à proprement parler, vérifiée, dans un sens du mot « vérifier » qui soit, bien entendu, approprié à la nature de la discipline ? Ou bien « vrai » doit-il vouloir dire, dans le cas de la philosophie elle-même, à peu près la même chose que « vérifiable » ou « susceptible d'être affirmé avec de bonnes raisons » ? Autrement dit, est-il concevable que les propositions philosophiques soient bel et bien vraies ou fausses, mais le soient d'une manière telle que nous ne parviendrons peut-être jamais à savoir ce qu'il en est ? Ou bien faut-il rejeter complètement cette idée, ce qui risque de nous placer dans une situation à bien des égards encore plus inconfortable ?

Comme le dit Göran Sundholm :

Il y a deux principes traditionnels qui jouent un rôle central dans l'interaction entre la logique et l'épistémologie. Le premier est, bien entendu, la loi du Tiers Exclu, ou toutefois, comme le Prof. Dummett nous en a fait prendre conscience plus que n'importe qui d'autre, la loi de la Bivalence. L'autre principe, qui est aussi vénérable que celui de la Bivalence, est le principe auquel le Prof. Dummett s'est référé comme étant le principe K, probablement pour signifier *knowledge* : si une proposition est vraie, alors il est possible en principe de savoir qu'elle est vraie. C'est seulement en 1908 que la tension entre ce principe de Connaissabilité et le principe de Bivalence a été ressentie simultanément dans deux endroits différents, à savoir Cambridge et Amsterdam. G.E. Moore est le premier à envisager des propositions vraies inconnaissables, compte tenu du fait que, étant un Réaliste, il ne pourrait pas admettre l'abolition de la loi de Bivalence. L.E.J. Brouwer, en revanche, a adopté l'issue opposée, dans sa réaction à cette tension dilemmatique et a choisi

de conserver le principe de Connaissabilité de la vérité ; mais il a dû alors s'abstenir de reconnaître la loi de Bivalence et la loi du Tiers Exclu qui s'ensuit, dans leur généralité complète [284] .

C'est la façon dont les philosophes ont réagi à cette tension qui est à l'origine de la distinction qui doit être faite pour commencer, selon Vuillemin, entre deux grandes classes de systèmes philosophiques : les systèmes dogmatiques et les systèmes de l'examen (dont l'intuitionnisme est une des formes fondamentales, l'autre étant le scepticisme). Les systèmes du premier type, comme leur nom l'indique, utilisent une notion dogmatique de la vérité, comprise comme consistant dans l'adéquation de la proposition avec un état de choses objectif qui est réalisé ou ne l'est pas, indépendamment de la possibilité que nous avons (ou n'avons peut-être pas) de savoir s'il l'est ou non. Les systèmes de l'examen choisissent d'utiliser une notion de la vérité qui ne peut être dissociée à ce point de celle de la vérifiabilité (dans le cas des mathématiques, de la démontrabilité). On s'est intéressé cette année, de façon particulièrement détaillée, à l'opposition qui existe entre l'option réaliste et l'option intuitionniste, non pas seulement sur le terrain de la philosophie des mathématiques et de la théorie de la connaissance en général, mais également dans le domaine de la philosophie pratique elle-même.

Avant d'aborder cet aspect du problème, on a jugé nécessaire de regarder de près les ressemblances et les différences qui existent entre Quine et Vuillemin en ce qui concerne à la fois leurs conceptions respectives de la philosophie, l'idée qu'ils se font des relations qui existent entre la philosophie et les sciences, et le genre de critères et de méthode qu'ils utilisent pour distinguer et classer les ontologies et les philosophies. On pourrait sans doute être tenté d'objecter à cette confrontation que Quine n'a pas réellement cherché à construire une classification en bonne et due forme des différentes espèces de philosophies des mathématiques et encore moins, bien entendu, des différentes espèces de philosophies tout court. Il a plutôt cherché, plus modestement, à montrer comment les trois espèces principales de philosophies des mathématiques qui se sont divisées et affrontées au vingtième siècle – le logicisme, l'intuitionnisme et le formalisme – peuvent être distinguées par les engagements ontologiques auxquels elles consentent ou refusent de consentir, et comment le critère de l'engagement ontologique qu'il propose permet de clarifier les désaccords qu'il y a entre elles. Mais ce n'est sûrement pas le point le plus important. Car cela n'interdit évidemment pas de se poser la question de savoir quelle position exacte est susceptible d'occuper une philosophie comme celle de Quine dans la classification de Vuillemin, et celle de savoir si la classification de Quine comporte ou non une lacune qui pourrait la rendre, par exemple, incapable de définir

l'intuitionnisme au sens de Vuillemin. Cette dernière question constitue, bien entendu, une occasion de se demander aussi s'il est indispensable d'adopter une définition comme celle que Vuillemin donne de l'intuitionnisme pour pouvoir comprendre l'intuitionnisme comme philosophie des mathématiques et rendre justice à ce qu'il a été.

Un des problèmes que soulève la position de Quine est évidemment que, comme l'a souligné Joseph Vidal-Rosset, si le critère de l'engagement ontologique est simple, objectif et impartial, on est obligé de reconnaître qu'il ne s'embarrasse pas de nuances, ce qui pourrait avoir pour conséquence qu'il ne fait pas suffisamment de différences. Un exemple typique de cela est la façon dont Quine traite le réalisme puisque, comme on l'a rappelé, il ne fait guère de différence véritable entre deux positions comme ce qu'on pourrait appeler le platonisme dogmatique (qui soutient que les entités abstraites existent en soi et indépendamment de nos activités de connaissance) et le platonisme que l'on pourrait appeler « pragmatique » (qui se contente d'affirmer que nous sommes contraints d'accepter l'existence au moins de certains d'entre eux pour les besoins de la science, et donc d'une façon qui n'est pas vraiment dissociable de l'entreprise de la connaissance elle-même). Or cette différence peut sembler justement essentielle, du point de vue philosophique.

La façon dont Quine traite la question du réalisme entraîne un affaiblissement certain de la position réaliste, et nous laisse pour finir avec un réalisme qui est véritablement minimal et ne conserve indiscutablement, même dans le cas des mathématiques, pas grand-chose de proprement platonicien. Un autre problème, qu'on a déjà mentionné, est celui de savoir comment il faut comprendre l'intuitionnisme et à quel endroit il convient exactement de le situer dans la classification des systèmes. Et il y a enfin la question de savoir quelle est la place qui doit être attribuée à une philosophie comme celle de Quine dans la classification de Vuillemin, si toutefois on la considère comme suffisamment systématique pour mériter une place dans une classification qui est avant tout celle des formes de systèmes philosophiques. (Le pragmatisme et l'éclectisme qui caractérisent la démarche de Quine et celle d'un bon nombre de philosophies contemporaines suscitent évidemment, chez Vuillemin, des réserves qui n'ont rien de surprenant.)

Ce qui est constitutif de l'intuitionnisme, dans l'interprétation de Vuillemin, est moins le choix d'une réponse déterminée à la question ontologique de l'admissibilité des objets abstraits que celui qui consiste à exiger de tous les objets de connaissance possibles (qu'ils

soient concrets ou abstraits) qu'ils puissent exhiber la méthode de construction par laquelle ils peuvent être atteints – ce qui, comme on pouvait s'y attendre, nous renvoie, dans la classification des formes d'assertion fondamentales, à ce qu'il appelle les « jugements de méthode ».

Je donne au mot *intuitionnisme* un sens voisin de celui qu'il a reçu en philosophie des mathématiques. Un mathématicien est dit *intuitionniste* quand il requiert d'une preuve d'existence qu'elle fournisse le moyen de construire l'objet. De même, un philosophe est intuitionniste [...] quand il requiert des objets de la connaissance qu'ils fassent voir quelle méthode les rend légitimes. Les mathématiciens intuitionnistes se disputent sur la nature et la limite des constructions admissibles. De même, les philosophes intuitionnistes se disputent sur la nature et les limites des méthodes de la connaissance [285].

Descartes et Kant peuvent évidemment être considérés, en ce sens-là, comme des philosophes typiquement intuitionnistes.

Le point de vue intuitionniste, compris de cette façon, peut être appliqué, de façon très naturelle, non seulement aux objets de la connaissance proprement dite mais également à ceux de la morale et de l'esthétique. Et c'est de cette façon-là que le terme « intuitionnisme » est utilisé par Vuillemin dans sa classification, ce qui permet de ranger Épicure, par exemple, à côté de Descartes et de Kant dans la catégorie générale des intuitionnistes. Un philosophe intuitionniste qui a construit un système philosophique complet appliquera au cas du vrai, du bien et du beau le même genre de traitement, que Vuillemin décrit de la façon suivante :

Appelons intuitionniste un système qui rend ses définitions du vrai, du bien et de la beauté dépendantes de la méthode par laquelle la connaissance, la conscience morale et le jugement de goût parviennent jusqu'à eux. En éthique, l'intuitionnisme subordonne le souverain bien aux règles de la liberté. Ou plutôt, comme il est sous le contrôle de notre volonté, le souverain bien n'est rien d'autre que la législation de notre liberté, alors que le fait d'être dépossédé de notre liberté est le principe du mal. L'autarcie épicurienne, la maîtrise de soi cartésienne, l'autonomie kantienne résultent d'une reconnaissance commune de la primauté de la liberté, en contraste aussi bien avec le dogmatisme qu'avec le scepticisme moral [286].

Une partie conséquente du cours de cette année a été consacrée à cet aspect important et souvent un peu trop négligé de la confrontation entre l'intuitionnisme, au sens élargi, et son adversaire réaliste, autrement dit à des questions du type suivant : (1) la théorie intuitionniste de la finalité esthétique chez Kant et la philosophie intuitionniste de la beauté dans la nature et dans l'art ; (2) l'intuitionnisme moral et le problème de la décision ; (3) la

philosophie du droit de Kant et la théorie de la justice de Rawls (Vuillemin a entrepris de démontrer que cette théorie s'est trompée sur ses véritables ancêtres et que, contrairement à ce qu'a soutenu son auteur, elle ne s'apparente pas à une forme d'intuitionnisme, d'inspiration kantienne, mais plutôt à une forme de scepticisme qui ne se reconnaît pas comme telle) ; (4) la part de la foi et celle de la raison dans la philosophie et dans l'opposition entre les philosophies : la confrontation entre saint Anselme et Kant comme exemple d'une opposition entre le rationalisme dogmatique et le rationalisme intuitionniste ; (5) le problème des relations entre la vérité, la connaissance et la croyance, dans le cas général et dans la philosophie en particulier.

Dans la dernière partie du cours, on est revenu à l'aporie de Diodore comme constituant un principe de division entre les systèmes de la nécessité, de la contingence et de la liberté, et, de ce fait, entre les systèmes de philosophie pratique. L'opposition entre les systèmes se traduit notamment par une divergence entre des conceptions différentes de ce qu'est, à proprement parler, une loi de la nature. Vuillemin explique que :

Pour appliquer la méthode synthétique au dominateur, il faudra [...] assigner, dans un système philosophique, le principe en vertu duquel le doute doit se porter sur l'un des axiomes de l'argument et montrer l'étroite convenance de chaque système avec l'usage spécifique qu'il fait d'une modalité fondamentale pour définir ce qu'il entend par loi naturelle [287].

Tous les systèmes intuitionnistes, par exemple, admettent la contingence des lois de la nature, ce qui est une conséquence inévitable des exigences de constructivité imposées à la vérité ; ils optent de préférence pour le mécanisme strict et ils ne tolèrent la finalité qu'à titre d'idée régulatrice de la recherche. Vuillemin procède en remontant de la prémisse qui est récusée par un système philosophique dans l'aporie de Diodore à la conception d'un type déterminé de loi naturelle, puis à l'édifice philosophique complet dans lequel cette loi trouve sa place. Au terme d'une analyse détaillée des différentes espèces de lois (les lois classificatoires, dont il existe quatre espèces différentes, les lois causales et les règles de l'examen) et de la façon dont se comportent à leur égard les différents systèmes philosophiques, on en arrive, en suivant Vuillemin, au tableau des correspondances qui existent entre une forme de système philosophique, un type de loi naturelle reconnu par elle comme valable, et le choix d'une prémisse déterminée, explicite ou implicite, de l'argument dominateur qui doit, selon elle, être mise en doute.

Ainsi, par exemple, le réalisme platonicien met en question le

principe de nécessité conditionnelle ; le conceptualisme aristotélicien met en question le principe de bivalence ; le nominalisme des choses met en question la troisième prémisse, qui énonce qu'il y a des possibles qui ne se réalisent pas ; Épicure, dont la doctrine est une forme d'intuitionnisme, met en question le principe du tiers exclu, etc. On peut remarquer également que, « mis en demeure de préciser le statut du concept de possible qui ne se réalise jamais, les systèmes intuitionnistes font preuve d'une même hésitation pour aboutir à une même fin de non-recevoir[288] ». C'est vrai d'Épicure (même s'il donne l'impression de chercher à tout prix à conserver la troisième prémisse du Dominateur), de Descartes (pour autant que l'idée d'un possible qui ne se réaliserait jamais semble constituer une limite imposée de façon inacceptable à la toute-puissance de Dieu) et de Kant. Mais il faut remarquer que, alors que les nominalistes rejettent dogmatiquement cette prémisse, les intuitionnistes se contentent de la critiquer. On peut constater, une fois de plus, qu'il y a une différence importante entre refuser simplement d'asserter un principe et affirmer explicitement sa négation.

C'est à ce stade que s'est arrêté le cours de cette année, sans avoir malheureusement permis d'entrer réellement dans les détails de l'argumentation qui permet à Vuillemin d'aboutir aux résultats qu'il expose. Le cours de l'année prochaine, qui sera consacré à la façon dont on peut situer la philosophie de la nécessité et de la contingence de Leibniz par rapport au défi que représente l'aporie de Diodore, devra donc commencer par un retour sur celle-ci et sur le rôle déterminant et structurant que Vuillemin a choisi de lui faire jouer dans sa tentative de construction d'une sorte de métasystématique des systèmes de philosophie pratique.

Cours 12. Grandeur et décadence des systèmes philosophiques

Je suis parti l'année dernière d'une question concernant le genre d'avenir que l'on peut attribuer en philosophie à la construction de systèmes, et le genre d'intérêt que l'on peut – si on est convaincu que la philosophie devrait désormais renoncer à s'exprimer dans la forme du système – attribuer encore aujourd'hui aux systèmes philosophiques qui ont été construits dans le passé. Il est possible que, pour pouvoir construire encore des systèmes, il faille avoir conservé une forme de naïveté dont nous ne sommes plus capables ou qu'un excès d'intelligence nous empêche désormais de prendre suffisamment au sérieux ce genre d'exercice. Cela pourrait constituer une explication si on pense que la construction de systèmes philosophiques relève largement de la fiction et s'apparente à la création de mythes savants d'une certaine sorte. Voyez par exemple ce que dit, sur ce point, T.S. Eliot à propos de l'attitude de Valéry et des raisons pour lesquelles il n'était pas et ne pouvait pas être philosophe, en tout cas au sens où il comprenait lui-même le mot « philosophie ». Pour être philosophe, il faut avoir une forme de foi et Valéry, qui se désigne lui-même, pour ce qui est de sa relation à la philosophie, comme une sorte de barbare dans Athènes, était, selon Eliot, trop profondément incroyant pour pouvoir prendre réellement au sérieux les efforts des philosophes et les inventions auxquelles ils aboutissent :

Je pense que l'impression prédominante que l'on recevait de Valéry était celle de l'intelligence. Intelligence au suprême degré, et type d'intelligence qui exclut la possibilité de la foi, implique une profonde mélancolie. On a appelé Valéry un philosophe. Mais un philosophe, au sens ordinaire, est un homme qui construit, ou qui défend, un système philosophique ; et nous pouvons, dans ce sens, dire que Valéry était trop intelligent pour être un philosophe. Il faut au philosophe constructif une foi religieuse, ou quelque substitut qui en tienne lieu ; et, généralement, il ne lui est permis de construire que parce qu'il peut rester aveugle aux autres points de vue, ou insensible aux raisons émotives qui l'attachent à son système particulier. Valéry était bien trop lucide pour pouvoir philosopher de cette façon ; en sorte que sa philosophie se trouve exposée à l'accusation de n'être qu'un jeu compliqué. Précisément, – mais pouvoir jouer ce jeu, pouvoir y goûter des joies artistiques, c'est une des manifestations de l'homme civilisé. Il n'y a qu'un seul degré plus élevé qu'il est possible à l'homme civilisé d'atteindre – et c'est d'unir le scepticisme le plus profond à la plus profonde foi. Mais Valéry n'était pas Pascal, et nous n'avons pas le droit de lui demander cela. Son esprit était,

je crois, profondément destructeur, – et même nihiliste [289].

Sur le genre d'intérêt qui peut être accordé aux discussions philosophiques de l'espèce la plus courante, Valéry est on ne peut plus clair :

« Discussion métaphysique. Si l'espace est fini, si les figures semblables sont possibles, si etc.

Ces disputes, de plus en plus serrées, ont le passionnant et les conséquences nulles d'une partie d'échecs.

À la fin, rien n'est plus – sinon que A est plus fort joueur que B.

Parfois il en ressort aussi qu'il ne faut pas jouer tel coup désormais. On se ferait battre.

Ou qu'il faut prendre telle précaution... [290]

Il se peut que, du point de vue descriptif, Valéry ait largement raison. Quand on a connu et même vécu soi-même un certain nombre des disputes dont il parle, on se rend compte généralement assez vite qu'il y a des coups qui peuvent être joués à certains moments avec des chances raisonnables de succès et qu'il vaut mieux ne pas essayer d'en jouer d'autres, parce qu'ils seraient à peu près inévitablement perdants. Mais cela ne résout évidemment pas la question de savoir quel intérêt il y a lieu d'accorder à des questions qu'il y a très peu d'espoir de réussir un jour à résoudre, et qui sont peut-être même intrinsèquement insolubles. Autrement dit, est-il raisonnable d'accorder autant d'importance à ce que Charles Du Bos appelle « la constante manipulation de l'insoluble », et par conséquent à la philosophie, qui semble consister largement dans ce genre d'exercice ? Lui-même est sur ce point un peu partagé, mais il n'est tout de même pas disposé à donner complètement raison à Valéry :

Tout à fait en haut on rencontre l'objection de Valéry à Pascal – l'objection du très grand français classique : « Pourquoi toujours parler de l'insoluble ? » Trop sensible toujours à mon contraire, surtout à mon contraire valéryen, je suis plutôt tenté de majorer ce qu'il peut y avoir à dire en faveur de cette manière de voir, surtout *when it has got Valéry behind it*. Mais au fond là, mes affinités naturelles sont avec le Gide de la préface d'*Armance* – avec celui qui estime que le fait même que des problèmes soient insolubles constitue une raison majeure pour les mettre au jour et s'en occuper. Hier matin je me disais presque qu'il y aurait à imputer une valeur généralisée à la phrase de la préface d'*Armance*.

[Dans sa préface à *Armance* de Stendhal, Gide écrit : « La vie nous propose quantité de situations qui proprement sont insolubles et que seule la mort peut dénouer, après un long temps d'inquiétude et de tourment. [291] »]

En tout cas, je sens, et jusqu'au danger, le besoin de dégager sans cesse l'insolubilité des choses – et là est peut-être l'explication la plus pertinente de mon désaccord avec l'esprit français. La grandeur de ce dernier, en effet, *is never to touch a thing unless it brings some new element of solution*, mais le revers de la médaille c'est que comme toutes les choses profondes de la vie ont leur manière d'être insolubles, *one is thrown back upon an skillful delicate exquisite handling of the surfaces which dazzled me for years, still afford me occasional delights, but which nevertheless I have outgrown*. Ajoutons qu'à tort ou à raison je sens toujours davantage que la constante manipulation de l'insoluble ne laisse pas les choses tout à fait dans l'état – et, en tout cas, est le plus merveilleux instrument indirect de connaissance de soi et d'autrui [292]. »

Il faut remarquer, cependant, que Valéry, ne nie pas du tout que les discussions dont il parle puissent être à tous égards passionnantes. Ce qu'il nie est seulement qu'elles aient un enjeu réellement plus important que celui d'une partie d'échecs. On peut admirer la maîtrise, l'inventivité, l'astuce et l'habileté dont les adversaires sont capables de faire preuve dans les joutes philosophiques de cette sorte, mais certainement pas croire que le vainqueur momentanément nous a rapproché sérieusement d'une vérité que nous pourrions espérer connaître. Dans l'*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1894), où il défend l'idée que Léonard de Vinci a pu se passer de philosophie parce qu'il a eu au fond la peinture pour philosophie, Valéry s'exprime de la manière suivante sur le cas de cette dernière :

Qu'est-ce que la réalité ? se demande le philosophe ; et qu'est-ce que la liberté ? Il se met dans l'état d'ignorer l'origine à la fois métaphorique et sociale, statistique de ces noms, dont le glissement vers des sens indéfinissables va lui permettre de faire produire à son esprit les combinaisons les plus profondes et les plus délicates. Il ne faut pas pour lui qu'il en finisse avec sa question par la simple histoire d'un vocable à travers les âges, par le détail des méprises, des emplois figurés, des locutions singulières, grâce au nombre et aux incohérences desquels un pauvre mot devient aussi complexe et mystérieux qu'un être, irrite comme un être une curiosité presque anxieuse, se dérobe à toute analyse en termes finis, et créature fortuite de besoins simples, antique expédient de commerces vulgaires et des échanges immédiats, s'élève à la très haute destinée d'exciter toute la puissance interrogante et toutes les ressources de réponses d'un esprit merveilleusement attentif. Ce mot, ce rien, ce moyen de fortune anonymement créé, altéré par qui que ce soit, s'est changé par la méditation et la dialectique de quelques-uns dans un instrument extraordinaire propre à tourmenter tout le groupe des groupes de la pensée, sorte de clé qui peut tendre tous les ressorts d'une tête puissante, ouvrir des abîmes d'attente au désir de tout concevoir [293].

En d'autres termes, Valéry pense que le philosophe répond d'abord à des sollicitations venues du langage lui-même, ou plus exactement de certains mots qui ont fini par acquérir une autonomie et une épaisseur dont ils étaient complètement dépourvus au départ et qui

ont eu pour effet de les rendre tout à fait mystérieux et à peu près impénétrables. C'est, en fait, essentiellement à ce mystère-là – autrement dit, à un mystère dont il est, pour une part essentielle le créateur – que s'attaque le philosophe, la plupart du temps sans s'en rendre compte.

Quand on se demande pourquoi les systèmes philosophiques ont échoué dans leurs prétentions – ce qui semble peu contestable s'ils avaient pour ambition principale de découvrir et d'imposer des vérités qui comptent parmi les plus importantes de toutes celles auxquelles nous pouvons espérer parvenir –, une réponse classique est celle qui consiste à dire que c'est parce qu'ils n'ont pas suffisamment réfléchi au problème des fondements et à la question de savoir ce qui est et ce qui n'est pas à la portée de l'esprit humain dans les domaines qu'ils ont cherché à explorer. Ce type de réponse, dont le défenseur le plus réputé est Kant, est récusé catégoriquement par Nietzsche, qui en propose une autre, bien différente et n'hésite pas à contester la faisabilité de l'entreprise critique elle-même. En se plaçant apparemment sous la dépendance de la vérité et en se fixant comme but exclusif la recherche de la vérité, la philosophie s'est placée en réalité sous la dépendance de la morale et c'était une erreur fatale :

À quoi tient donc le fait que depuis Platon tous les constructeurs philosophiques en Europe ont bâti en vain ? Que tout ce qu'eux-mêmes honnêtement et sérieusement tenaient pour *aere perennius* menace de s'effondrer ou est déjà en ruines ? Oh combien fausse est la réponse que l'on tient prête maintenant encore pour cette question, « parce qu'ils ont tous négligé le présupposé de la question, l'examen du fondement, la critique de la raison tout entière » – cette funeste réponse de Kant qui ce faisant ne nous a véritablement pas attirés, nous philosophes modernes, sur un terrain plus solide et moins trompeur ! (et on peut se poser après coup la question : n'était-ce pas un peu étrange d'exiger qu'un instrument critique sa propre excellence et compétence ? que l'intellect lui-même ait à « connaître » sa valeur, sa force, ses limites ? n'était-ce pas même un peu absurde ?) – La réponse correcte aurait été plutôt que tous les philosophes ont construit sous la séduction trompeuse de la morale, Kant compris –, que leur intention visait apparemment à la certitude, à la « vérité », mais véritablement à « des constructions morales majestueuses » (*majestätische sittliche Gebäude*), pour nous servir encore une fois du langage innocent de Kant, qui désigne comme sa tâche et son travail propres « pas très brillants, mais malgré tout pas non plus sans mérite » le fait « d'aplanir et de rendre solide le terrain pour les constructions morales majestueuses dont il s'agit[294] » [295].

Il ne résulte cependant de cela, aux yeux de Nietzsche, ni que l'on ne peut plus éprouver aucune considération pour les systèmes philosophiques du passé, ni qu'ils doivent être traités tous de la même façon. C'est loin d'être le cas pour lui :

Quand il est question de gens qui ne nous concernent que de loin, il nous suffit de savoir quels sont leurs buts pour les approuver ou les rejeter en totalité. Quant à ceux qui nous sont plus proches, nous les jugeons d'après les moyens qu'ils emploient pour parvenir à leurs fins ; souvent nous désapprouvons leurs objectifs, mais nous les aimons en raison des moyens qu'ils emploient et du type de vouloir qui est le leur. Or les systèmes philosophiques ne sont tout à fait vrais que pour ceux qui les ont fondés : les philosophes ultérieurs n'y voient tous habituellement qu'une seule et monumentale erreur ; les esprits les plus faibles une somme d'erreurs et de vérités. Mais leur but ultime est considéré en tout cas comme une erreur, et c'est dans cette mesure-là qu'il est rejeté. C'est pourquoi bien des gens réprouvent tel philosophe car son but n'est pas le leur : ce sont ceux-là qui ne nous concernent que de loin. En revanche, celui que réjouit la fréquentation des grands hommes se réjouit également au contact de ces systèmes, fussent-ils même tout à fait erronés. Car, néanmoins, ils renferment quelque point absolument irréfutable, une tonalité, une teinte personnelles qui nous permettent de reconstituer la figure du philosophe comme on peut conclure de telle plante en tel endroit au sol qui l'a produite. En tout cas, cette manière particulière de vivre et d'envisager les problèmes de l'humanité a déjà existé ; elle est donc possible. Le « système » ou tout au moins une partie de ce système est la plante issue de ce sol [296].

Ce que nous sommes capables d'admirer dans un système, quand nous l'admirons, n'est donc pas le genre de vérité qu'il pourrait contenir, mais plutôt une personnalité, un type d'homme et une manière de vivre qui s'y expriment. Nous désapprouvons fréquemment les objectifs que les auteurs de tels systèmes ont poursuivis et nous ne pensons pas qu'ils les aient atteints. Mais cela ne nous empêche pas d'éprouver de l'admiration pour les moyens qu'ils ont utilisés et pour la volonté, la force de caractère et l'énergie dont ils ont fait preuve. J'ai eu l'occasion de vous parler l'année dernière de la façon dont Nietzsche condamne radicalement l'instinct de connaissance déchaîné et incapable de faire ce qu'on trouve naturel d'exiger de tout autre instinct, autrement dit, de se fixer des limites, une incapacité dont on peut être certain que, comme dans les tous les autres cas, elle conduit à peu près fatalement à la barbarie. Or une des raisons de son admiration pour les philosophes de la Grèce antique, et plus particulièrement les Présocratiques, est, dit-il, qu'ils ont été immédiatement capables de maîtriser leur instinct de connaissance ; et ils l'ont fait à cause du respect qu'ils avaient pour la vie et de leur exemplaire besoin de vivre : « Ce qu'ils apprenaient, ils voulaient tout aussitôt le vivre. » C'est ce qui leur a permis de philosopher en tant qu'hommes civilisés et dans l'intérêt de la civilisation elle-même.

Il faut remarquer, néanmoins, qu'il arrive aussi à Nietzsche lui-même de parler bel et bien de vérité à propos de la philosophie, et même d'une vérité qui a un caractère définitif et presque intemporel, que la philosophie détient, et à laquelle l'humanité, quoi qu'elle fasse,

n'échappera pas. Dans « Über das Pathos der Wahrheit », il écrit à propos des philosophes :

Leur voyage vers l'immortalité est plus difficile et plus entravé que tout autre, et pourtant personne ne peut croire plus sûrement que justement le philosophe qu'il parviendra à son but, parce qu'il ne sait pas du tout où il se tient, si ce n'est sur les ailes largement déployées de toutes les époques ; car le fait de ne pas prendre en considération le présent et l'instantané réside dans le type de la façon philosophique de considérer les choses. Il a la vérité ; la roue des temps peut rouler vers ce qu'elle veut, elle ne pourra jamais échapper à la vérité [297].

Il est vrai, si l'on peut dire, que la vérité dont il s'agit pourrait bien être la vérité d'ordre supérieur, selon laquelle nous sommes, comme dit Nietzsche, condamnés à la non-vérité, une vérité qui a l'avantage de pouvoir être énoncée et défendue sans pathos, mais qui ne l'est malheureusement pas forcément dans tous les cas.

Quand il parle des philosophes qui ont été les premiers maîtres dans la discipline, Nietzsche souligne que nous avons perdu à peu près toute idée de ce que signifiait à cette époque-là le fait d'être philosophe :

Ils ont [...] inventé les *grands types de l'esprit philosophique*, et la postérité tout entière n'a plus rien inventé d'essentiel qui puisse y être ajouté. Tous les peuples se couvrent de honte lorsqu'on se réfère à une société de philosophes si merveilleusement exemplaire : celle des premiers maîtres en Grèce, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle, Démocrite et Socrate. Tous ces hommes sont taillés tout d'une pièce et dans le même roc. Une stricte nécessité régit le lien qui unit leur pensée et leur caractère. Toute convention leur est étrangère, car la classe des philosophes et des savants n'existait pas à l'époque. Ils sont tous, dans leur grandiose solitude, les seuls qui, en ce temps-là, aient vécu pour la seule connaissance. Tous possèdent cette vigoureuse énergie des Anciens par quoi ils surpassent toute leur postérité, l'énergie de trouver leur forme propre, et d'en poursuivre, grâce à la métamorphose, l'achèvement dans son plus infime détail et dans son ampleur la plus grande. Aucune mode en effet n'est venue leur prêter main-forte et leur faciliter les choses. Ils forment ainsi, à eux tous, ce que Schopenhauer, par opposition à la République des savants, a appelé une République des génies. Les géants s'interpellent à travers les espaces désertiques de l'histoire et, sans qu'il soit troublé par les nains insouciantes et bruyants qui continuent à ramper au-dessous d'eux, leur sublime dialogue entre esprits se poursuit [298].

Le nom de Socrate est inclus, comme on le voit, dans la liste des maîtres cités, ce qui n'empêche pas Nietzsche de penser par ailleurs que le déclin commence d'une certaine façon avec lui, puisque ce qu'il représente est l'avènement de l'homme théorique et le triomphe de l'instinct de connaissance s'affranchissant des limites que la sagesse prescrit d'imposer à tout instinct, y compris celui-là.

La décadence de l'âme moderne dans toutes ses formes, dans quelle mesure la *décadence* commence avec Socrate – ma vieille antipathie à l'égard de Platon, en tant qu'il est anti-antique. L'« âme moderne » était déjà là [299] !

Mais cela n'empêche pas malgré tout Socrate d'être, lui aussi, à sa façon un philosophe exemplaire. Le jeune Nietzsche, dans le passage que j'ai cité, se sert, bien entendu, de la référence aux grandes figures philosophiques de l'Antiquité grecque, et plus précisément aux Présocratiques, en grande partie pour manifester le peu d'estime que lui inspirent les philosophes les plus représentatifs de son époque. Plus tard, dans une remarque de 1884, il fait le constat suivant :

Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss – tout cela pue l'odeur des théologies et des Pères de l'Église. Schopenhauer est assez *libre* de cela, on respire un meilleur air, on sent même Platon. Kant, tarabiscoté et lourdaud : on voit que les Grecs n'avaient pas encore été découverts. Homère et Platon ne résonnaient pas dans ces oreilles-là [300] .

On peut remarquer que ce genre de discours, qui consiste à déplorer qu'on n'ait pas encore découvert les Grecs ou, en tout cas, pas vraiment commencé à les comprendre, constitue un thème récurrent, qui est repris généralement avec l'idée de ridiculiser le contentement de soi et l'arrogance des philosophes modernes et de la modernité en général.

Pour en revenir à la question qui nous concerne plus directement, Nietzsche indique clairement que ce qui peut encore nous intéresser dans un système philosophique, une fois qu'il a été réfuté, et ce qui, en tout cas, l'intéresse lui-même est uniquement ce qu'il appelle la personnalité ; et c'est, dit-il, ce qui explique sa façon, effectivement assez particulière, de faire de l'histoire de la philosophie :

Je raconte en la simplifiant l'histoire de ces philosophes : je ne veux extraire de chaque système que ce point qui est un fragment de *personnalité* et appartient à cette part d'irréfutable et d'indiscutable que l'histoire se doit de préserver. C'est un premier pas pour retrouver et reconstruire par comparaison ces personnages, et pour faire enfin résonner à nouveau la polyphonie du tempérament grec. Ma tâche consiste à mettre en lumière ce que nous serons obligés d'*aimer et de vénérer toujours*, et qu'aucune connaissance ultérieure ne pourra nous ravir : le grand homme [301] .

La seule chose qui peut encore nous intéresser dans des systèmes qui ont été réfutés, c'est précisément la personnalité. C'est là, en effet, ce qui est à jamais irréfutable. On peut faire le portrait d'un homme en trois anecdotes ; je m'efforce d'extraire trois anecdotes de chaque système, et je néglige le reste [302] .

Comme on le voit, Nietzsche considère comme allant à peu près de

soi que les systèmes auxquels il fait référence ont été réfutés. Mais il ne donne pas d'indication sur ce qu'il faut entendre au juste par là. Ont-ils été réfutés parce qu'ils affirmaient des choses dont la fausseté a été établie depuis, par exemple grâce à des progrès qui ont été réalisés dans le domaine des sciences ou dans celui de la connaissance en général ? Parce que nous avons tout simplement cessé de croire et considérons comme impossible de croire ce qu'ils affirment ? Ou bien pour une raison différente, à la fois plus radicale et plus générale, à savoir que c'est l'idée même de construire des systèmes qui a cessé d'être crédible ? La réponse de Nietzsche à ce genre de question est malgré tout assez claire et bien connue. La réfutation la plus décisive, à ses yeux, est la réfutation par l'histoire et la généalogie, et elle est aussi la plus définitive, celle sur laquelle on ne reviendra pas :

La réfutation historique comme la réfutation définitive. – Il y a eu un temps où on cherchait à démontrer qu'il n'y a pas de Dieu, – aujourd'hui, on montre comment la croyance qu'il y a un Dieu a pu *naître* et d'où cette croyance tient le poids et l'importance qu'elle a : de ce fait, une preuve du contraire établissant qu'il n'y a pas de Dieu devient superflue [303] .

C'est de cette façon-là que les philosophies peuvent être réfutées : en montrant comment elles ont pu apparaître et ce qui les a rendues importantes. Mais, bien entendu, comme une des choses dont les philosophes sont généralement le plus dépourvus est justement, selon Nietzsche, le sens historique, il ne faut pas s'attendre à ce que les « réfutations » de cette sorte produisent beaucoup d'effet sur eux.

Nietzsche nous dit aussi que, même quand les systèmes philosophiques sont reconnus comme faux, ils n'en contiennent pas moins quelque chose d'irréfutable. Et il semble vouloir dire par là que, même si nous ne pouvons plus être d'accord avec leurs objectifs, et en particulier avec celui qui semble avoir été le plus important de tous, à savoir la vérité, les moyens mis en œuvre pour les atteindre peuvent continuer à susciter notre admiration parce qu'ils ont rendu possible la manifestation de quelque chose d'impérissable, à savoir une personnalité et un caractère exceptionnels.

Il semble, de façon générale, relativement facile de trouver des objections possibles contre n'importe quel système philosophique, et même de le réfuter, mais beaucoup plus difficile de concevoir que l'un quelconque d'entre eux puisse être vrai et de démontrer qu'il l'est effectivement. Wilhelm Busch, l'immortel auteur de *Max und Moritz* dit que :

Le philosophe, de même que le propriétaire de maison, a toujours des réparations à faire [304] .

On peut avoir le sentiment qu'à partir d'un certain moment, les

systèmes philosophiques sont susceptibles, comme les maisons, de devenir irréparables. Mais même ce genre de chose n'est peut-être qu'une impression trompeuse. Si l'on en croit Edgar Poe :

Il est amusant de voir la facilité avec laquelle tout système philosophique peut être réfuté. Mais aussi n'est-il pas désespérant de constater l'impossibilité d'imaginer qu'aucun système particulier soit vrai [305] ?

La première chose a plutôt tendance à réjouir les ennemis de la philosophie, la deuxième devrait les inquiéter et le ferait probablement s'ils n'étaient pas justement des ennemis de la philosophie. Mais la dissymétrie à laquelle Poe fait référence est-elle aussi réelle qu'il le suggère ? Autrement dit, est-il certain que les systèmes philosophiques soient aussi faciles à réfuter qu'il le dit ? Il y a des auteurs qui pensent que, s'ils ne sont assurément pas vérifiables, ils ne sont pas non plus, à proprement parler, réfutables. Gueroult et Vuillemin, par exemple, soutiennent que, même si l'on peut hésiter à dire d'eux qu'ils sont vrais, au sens usuel du terme, ils n'en continuent pas moins à représenter des possibilités de vérité entre lesquelles le philosophe est obligé de choisir.

Dans les dernières séances du cours de l'année dernière, j'ai évoqué ce que Christopher Peacocke appelle le « défi de l'intégration », un défi qui a trait à la difficulté que l'on peut avoir, en rapport avec une entreprise cognitive quelconque, à fournir à la fois une métaphysique et une épistémologie acceptables de la vérité pour les propositions de la discipline concernée. Je me permets de citer à nouveau, sur ce point, ce qu'il dit :

Nous pouvons avoir une conception claire des moyens par lesquels nous en venons ordinairement à connaître les propositions en question. Néanmoins, en même temps nous pouvons être incapables de fournir une quelconque explication plausible de conditions de vérité dont la connaissance du fait qu'elles sont satisfaites pourrait être obtenue par ces moyens. Ou bien nous pouvons avoir une conception claire de ce qui est impliqué dans la vérité de la proposition, mais être incapables de voir comment nos méthodes réelles de formation de la croyance à propos de l'objet sur lequel elles portent peuvent être suffisantes pour connaître leur vérité. Dans certains cas, nous pouvons ne pas avoir les idées claires sur aucune des deux choses. J'appelle la tâche générale consistant à fournir, pour un domaine déterminé, une métaphysique et une épistémologie simultanément acceptables et à montrer qu'elles le sont, le *Défi de l'Intégration* pour ce domaine [306].

Ce que veut dire Peacocke est que, si nous considérons une discipline quelconque qui a une prétention à la connaissance que l'on peut présumer légitime, nous sommes en droit de demander qu'elle dispose à la fois d'un concept compréhensible et acceptable de la vérité et d'une explication également compréhensible et acceptable de

la manière dont la vérité en question peut être atteinte par les moyens dont nous disposons. Il faut que le concept de vérité philosophique, tel qu'il est expliqué par ceux qui l'utilisent, ne rende pas impossible à comprendre et complètement mystérieux ou invraisemblable, au regard de l'idée que nous nous faisons de ce que peut être la connaissance en général, la manière dont nous pouvons, avec les moyens que nous sommes censés avoir à notre disposition, en venir à connaître la vérité en question. Et, inversement, il ne doit pas y avoir une discordance complète ni même un écart trop important entre ce que nous savons des processus par lesquels se forment les croyances et les certitudes philosophiques, et l'idée que nous nous faisons du genre de vérités à la connaissance desquelles nous sommes censés avoir réussi à accéder grâce à eux. Il est probable qu'en réalité nous n'avons les idées tout à fait claires ni sur le sens auquel il peut être question de vérité dans le cas d'une discipline comme la philosophie ni sur les moyens de connaissance dont nous disposons pour accéder à une vérité de cette sorte.

La raison pour laquelle le défi de l'intégration est important n'est pas difficile à comprendre, tout au moins pour ceux qui souhaitent défendre dans tous les domaines, à commencer, bien entendu, par celui de la philosophie, un point de vue rationaliste. Peacocke s'exprime sur ce point de la façon suivante dans la conclusion de son livre, *The Realm of Reason* :

Finally, we should, in pursuing the rationalist agenda through more domains and questions, aim to obtain a better comprehension of the notion of knowledge of what is true. I have argued that we cannot characterize rationality without invoking this notion. It informs our conception of what is true for a transition to be rational. The notion of knowing what is true for a given content that is true itself links together the metaphysical and the epistemological. When one fails to realize the integration, in a given domain, of our metaphysics with our epistemology, this makes characteristic appear as defective explanations of what is true for a content concerning this domain that is true. Understanding the knowledge of what is true for a thing that is the case, it would be to have a key not only for epistemology and metaphysics of this domain, but for the nature of ourselves as rational thinkers. Understanding our apprehension of the truth is an essential part of understanding ourselves [307].

Ce n'est pas, me semble-t-il, faire preuve d'un pessimisme exagéré que de dire que nous n'avons apparemment pas, pour un domaine comme celui de la philosophie, d'explication satisfaisante de ce que c'est pour un contenu ayant trait à ce domaine que d'être connu comme vrai. Et on peut s'attendre à ce que ce défaut d'explication se

révèle de façon particulièrement flagrante dans l'incapacité de résoudre le défi de l'intégration et même peut-être déjà de le prendre au sérieux.

Le défi de l'intégration constitue un problème qui a été discuté abondamment dans le cas des mathématiques. Il l'a été beaucoup plus rarement dans le cas de la philosophie, et pourtant il y aurait de nombreuses raisons de le formuler puisqu'il pourrait bien y avoir des difficultés particulières, pour ceux qui acceptent d'utiliser le concept de vérité à propos de la philosophie, à concilier la métaphysique et l'épistémologie de la vérité philosophique. De quelle façon faut-il se représenter, dans le cas de la philosophie, la relation qui existe entre la vérité et la possibilité pour nous de la reconnaître ? Est-il admissible que la philosophie utilise, pour ses propres propositions, un concept de vérité qui transcende largement toute possibilité de vérification, ce qui expliquerait que, si les philosophes n'ont pas cessé de présenter comme vraies et d'asserter des propositions de l'espèce la plus diverse, on ne peut malheureusement dire d'aucune d'entre elles qu'elle ait été, à proprement parler, vérifiée, dans un sens du mot « vérification » qui soit, bien entendu, approprié à la nature de la discipline ? Ou bien « vrai » doit-il vouloir dire, dans le cas de la philosophie elle-même, à peu près la même chose que « vérifiable » ou « susceptible d'être affirmé avec de bonnes raisons » ? Autrement dit, est-il concevable que les propositions philosophiques soient bel et bien vraies ou fausses, mais le soient d'une manière telle que nous ne parviendrons peut-être jamais à savoir ce qu'il en est ?

Comme l'explique Göran Sundholm, il semble que l'on ait pris conscience à un moment donné de l'existence d'une tension entre deux principes auxquels on peut avoir à première vue l'impression qu'il est également impossible de renoncer : le principe de bivalence et ce que l'on peut appeler le principe de connaissabilité. On peut remarquer en passant qu'il s'agit justement d'une de ces situations que Vuillemin considère comme caractéristiques de la philosophie, dans lesquelles on doit choisir entre plusieurs principes qui, pris séparément, peuvent tous revendiquer une certaine évidence. Dans le cas des mathématiques, les réalistes, qui acceptent d'utiliser une notion de vérité transcendante par rapport à la vérification, choisissent de privilégier le principe de bivalence, au risque de devoir sacrifier, comme le leur reprochent leurs adversaires intuitionnistes, le principe de connaissabilité ; les intuitionnistes choisissent, au contraire, le principe de connaissabilité et sacrifient le principe de bivalence :

Il y a deux principes traditionnels qui jouent un rôle central dans l'interaction entre la logique et l'épistémologie. Le premier est, bien entendu, la loi du Tiers Exclu, ou toutefois, comme Dummett nous en a

fait prendre conscience plus que n'importe qui d'autre, la loi de la Bivalence. L'autre principe, qui est aussi vénérable que celui de la Bivalence, est le principe auquel Dummett s'est référé comme étant le principe K, probablement pour signifier *knowledge* : si une proposition est vraie, alors il est possible en principe de savoir qu'elle est vraie. C'est seulement en 1908 que la tension entre ce principe de Connaissabilité et le principe de Bivalence a été ressentie simultanément dans deux endroits différents, à savoir Cambridge et Amsterdam. G.E. Moore est le premier à envisager des propositions vraies inconnaissables, compte tenu du fait que, étant un Réaliste, il ne pourrait pas admettre l'abolition de la loi de Bivalence. L.E.J. Brouwer, en revanche, a adopté l'issue opposée, dans sa réaction à cette tension dilemmatique, et a choisi de conserver le principe de Connaissabilité de la vérité ; mais il a dû alors s'abstenir de reconnaître la loi de Bivalence et la loi du Tiers Exclu qui s'ensuit, dans leur généralité complète [308] .

Une question qui se pose évidemment à propos du principe de bivalence est celle de savoir ce que nous voulons dire exactement quand nous disons d'une proposition qu'elle est vraie ou fausse, bien que nous ne sachions pas si elle est vraie ou si elle est fausse et ne soyons pas certains de réussir jamais à le savoir. Wittgenstein, dans *De la certitude*, dit que :

« La proposition est vraie ou fausse » veut dire, à proprement parler, uniquement qu'une décision pour ou contre elle doit être possible. Mais cela ne dit pas à quoi ressemble la raison pour une telle décision [309] .

Mais si on dit cela, on a déjà concédé, semble-t-il, qu'il doit exister, au niveau de la signification elle-même, un lien entre dire qu'une proposition est vraie ou fausse et dire qu'il doit être possible en principe de décider si elle est vraie ou si elle est fausse, même si, bien entendu, le fait de dire qu'une décision doit être possible ne nous dit rien sur ce que pourraient être le processus et la raison de la décision. L'idée qu'il pourrait exister des propositions qui sont vraies ou fausses, mais intrinsèquement indécidables, n'est donc pas facile à accepter et peut même sembler se heurter à une difficulté de principe. Mais il est toujours possible, évidemment, de se tirer d'affaire en disant que, si une proposition est vraie ou fausse, il y a toujours au moins un sujet connaissant, à savoir celui qui est supposé être omniscient, qui est en mesure de décider si elle est vraie ou si elle est fausse.

On a dit souvent que Dieu possédait déjà la réponse à toutes les questions possibles en mathématiques. Doit-on dire également qu'il possède déjà la réponse à toutes les questions philosophiques et qu'il est en quelque sorte le seul philosophe à être dans ce cas ? On raconte, à propos de Gauss, qu'il était convaincu que nous disposerions après la mort d'une intuition géométrique bien meilleure et que nous pourrions ainsi percevoir directement laquelle, parmi les différentes géométries possibles, est la vraie. Ne pourrait-on pas penser aussi, si on croit à

l'immortalité de l'âme, qu'après la mort nous connaissons immédiatement la réponse à toutes les questions philosophiques et saurons par exemple si des objets abstraits tels que les nombres ont ou non une existence réelle, ou s'il y a réellement des jugements synthétiques *a priori* ? Il est vrai que les questions de cette sorte ont été, semble-t-il, rarement envisagées explicitement sous cet aspect. Mais qu'est-ce qui interdit au juste qu'elles le soient ? Voyez par exemple, là-dessus, ce qu'écrit Brian McGuinness dans le volume d'hommages consacré à Michael Dummett, que j'ai déjà cité :

Quand A.C. Ewing [310] a exprimé sa satisfaction à l'idée d'entrer dans la vie future parce que Dieu lui dirait s'il y a ou non des propositions synthétiques *a priori*, il supposait que la question tout entière ne reposait pas sur une confusion. Si Berkeley dit (comme il semble parfois le faire, et comme le fait le limerick) que, quand il n'y a personne dans la cour, l'arbre existe parce qu'il est observé par Dieu, il doit négliger le fait que Dieu n'a pas besoin d'observer les idées qu'il aurait pu être en train d'imprimer dans les esprits de ceux qui auraient pu être dans la cour. Il sait simplement à chaque point quelles idées Il a besoin de produire pour être aussi en harmonie avec les idées précédentes qu'il convient à Sa Providence. (Comme Berkeley le dit ailleurs, nous ne devons pas croire que Dieu a besoin de la matière comme sténographie pour lui dire quelles idées produire : Il n'a donc pas besoin non plus d'idées non perçues.) L'argument plus fondamental de Berkeley en faveur de l'existence de Dieu, un argument qui procède à partir de la possession que nous avons des idées que nous possédons réellement, reste non entamé par cette objection [311].

De façon générale, on ne doit pas s'attendre à ce que Dieu connaisse et nous communique un jour la réponse aux questions philosophiques que nous nous posons si celles-ci reposent par exemple, comme l'ont soutenu tout à fait sérieusement certains philosophes, essentiellement sur des confusions linguistiques et conceptuelles, et ne peuvent se poser que pour des êtres qui sont susceptibles de se trouver pris dans des confusions de cette sorte. Il est clair que, si les problèmes philosophiques tirent, comme le pense Wittgenstein, leur origine, essentiellement d'embarras, de malaises ou de maladies qui exigent un traitement, mais dont on peut penser que Dieu est par essence préservé, sa supériorité ne peut consister, en l'occurrence, que dans l'immédiateté et l'infailibilité de son diagnostic : il sait dans tous les cas de quel genre de confusion nous sommes victimes et comment y remédier. Autrement dit, si la philosophie n'est pas un savoir et s'il n'y a même, d'une certaine façon, rien à savoir en philosophie, on peut difficilement utiliser l'omniscience attribuée à Dieu pour conclure qu'il connaît déjà la solution de tous les problèmes philosophiques. On est donc confronté à la difficulté suivante : faut-il considérer les questions philosophiques comme des questions essentiellement humaines et seulement

humaines, ou au contraire comme des questions qu'un être omniscient comme Dieu pourrait se poser aussi bien que nous, avec cette différence, toutefois, qu'il connaît déjà dans tous les cas la réponse ?

Comme je l'ai expliqué l'année dernière, la raison essentielle du pluralisme qui semble devoir persister jusqu'à la fin en philosophie est, selon Vuillemin, le fait qu'il y a différentes façons, qui restent également possibles et sont incompatibles entre elles, de tracer la ligne de démarcation qui passe entre l'apparence et la réalité. Mais une des façons possibles de la tracer ne pourrait-elle pas être la bonne, celle qui correspond, si l'on peut dire, à la réalité ? Et dans ce cas-là qu'est-ce qui empêche de dire que Dieu, qui est omniscient, la connaît et pourrait, s'il le désire, nous dire ce qu'elle est ? Si on estime qu'il y a, sur cette question-là également, une manière dont les choses sont réellement, par opposition aux différentes manières dont elles sont susceptibles d'apparaître, est-ce que ce n'est pas, du reste, la référence à un être omniscient (qui sait ce qu'il en est), et elle seule, qui nous autorise à penser et à parler de cette façon ?

Cours 13. La vérité, le réalisme et l'idée du sujet connaissant omniscient

C'est un point sur lequel Dummett attire l'attention dans sa réponse à l'article de McGuinness. Comme il l'explique, non seulement une des caractéristiques de la connaissance que l'on peut attribuer à Dieu semble être justement d'ignorer la distinction entre les choses telles qu'elles sont et les choses telles qu'elles apparaissent – Dieu ne les connaît dans tous les cas que de la première façon – mais, en outre, il est possible que nous ayons besoin de Dieu et de la façon dont il connaît les choses pour pouvoir donner dans tous les cas un sens à l'idée de connaître les choses telles qu'elles sont réellement, par opposition à les connaître seulement telles qu'elles apparaissent :

Le principe dont elle [la connaissance de Dieu] dépend est qu'il doit appréhender les choses comme elles sont réellement : comme elles sont en elles-mêmes, plutôt que comme elles apparaissent d'un point de vue ou d'une perspective particuliers ou par l'usage de facultés particulières. La réflexion sur la conception que saint Augustin a de Dieu comme étant la vérité elle-même permet une énonciation plus exacte de ce principe : la manière dont les choses sont en elles-mêmes doit être *définie*, et peut être définie uniquement, comme la manière dont elles sont appréhendées par Dieu, ou comme la manière dont Dieu sait qu'elles sont. Nous faisons des distinctions entièrement valides entre la manière dont les choses apparaissent et la manière dont elles sont, des distinctions qui dépendent toujours de la possibilité pour *nous* de découvrir comment elles sont. Mais elles ne sont pas toutes des applications d'une distinction absolue *unique* : elles forment une multiplicité de distinctions *différentes*, dont chacune est relative à un contraste différent entre les apparences et la réalité découvrable. Qu'est-ce qui nous donne simplement l'idée qu'il y a un niveau ultime auquel une telle distinction ne peut plus être faite ? C'est seulement par une référence à la connaissance que Dieu a de la réalité que cette idée peut être revendiquée. Car la manière dont la réalité se présente à Dieu doit être la manière dont elle est en elle-même, puisque Dieu n'a pas à chercher ce qu'il y a derrière les apparences : il n'appréhende rien *d'une façon particulière* ; il n'a pas de point de vue. Sans recourir à la manière dont Dieu appréhende la réalité, cependant, nous n'avons pas de garantie qui nous permette de supposer qu'il y a une limite au processus qui consiste à aller au-delà des apparences en direction de la réalité telle qu'elle est en elle-même ; et, même si nous présupposons une telle limite, nous n'avons pas de raison de supposer que nous pouvons l'atteindre [312].

En d'autres termes, il est possible que le point de vue du réalisme – qui soutient qu'il y a une limite au processus qui consiste à aller au-

delà des apparences et qui est constituée par ce qu'on appelle « connaître la réalité telle qu'elle est en elle-même » – ait besoin, en quelque sorte, d'une garantie théologique : connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ne peut vouloir dire, en fin de compte, que les connaître telles que Dieu sait qu'elles sont. C'est la conclusion vers laquelle incline ouvertement Dummett, pour des raisons qui méritent sûrement d'être prises en considération. Mais il ne faut surtout pas perdre de vue que ce qui est en question ici est uniquement une idée absolue et applicable dans tous les cas de la manière dont les choses sont en elles-mêmes, et non la possibilité pour nous de faire dans de nombreuses occurrences, par des moyens qui diffèrent selon les cas, une distinction justifiée entre la manière dont les choses sont réellement et la manière dont elles nous apparaissent quand elles sont considérées de tel ou tel point de vue ou appréhendées à l'aide de telle ou telle faculté :

Le contenu d'une description de la réalité physique en termes ordinaires, ou dans des termes quelconques qui sont en partie dépendants de l'expérience quotidienne, est donné par ses conséquences pour une observation possible d'elle, par nous-mêmes ou par des êtres hypothétiques dotés de facultés semblables ; nous n'avons par conséquent *aucune* appréhension (*grasp*) de ce que cela serait pour elle que d'exister dans un univers dépourvu de toute forme de vie douée de sensation. Nous supposons néanmoins que nous avons nous-mêmes une appréhension de cette sorte, puisque, en l'imaginant comme existante, nous nous imaginons subrepticement en train de l'observer. En contraste avec cela, nous ne supposons même pas que nous avons nous-mêmes une appréhension quelconque de ce que cela serait pour une chose quelconque décrite en termes purement abstraits, structuraux, que d'exister comme réalité physique, indépendamment du fait qu'elle donne lieu à des phénomènes que nous pouvons observer. Nous *ne pouvons pas* atteindre à une forme de description qui, en même temps, est complètement indépendante de notre expérience et peut être comprise comme décrivant une réalité physique dont l'existence est intelligible en elle-même. Cela ne signifie pas que la notion absolue de la manière dont les choses sont en elles-mêmes est incohérente, mais seulement qu'on ne peut lui donner un sens qu'en l'identifiant à la manière dont elles sont connues par Dieu [313].

La connaissance de Dieu est supposée être une connaissance sans point de vue et sans référence à la distinction des facultés. Mais on peut penser que son omniscience implique qu'il sait, malgré tout, de quelle manière les choses apparaissent à des êtres qui les considèrent de tel ou tel point de vue, avec des moyens de connaissance plus ou moins limités et en utilisant des facultés de telle ou telle espèce. Et il sait également, du même coup, si la manière dont elles nous apparaissent est ou non conforme à ce qu'elles sont réellement, autrement dit, à la manière dont il sait qu'elles sont. Par conséquent, il

doit connaître la réponse aux questions ontologiques, qui constituent, selon Vuillemin, la source principale de la division entre les philosophies, et à celle de la distinction que nous aimerions pouvoir faire entre les choses qui sont réellement et celles qui semblent seulement être. C'est même peut-être, après tout, le fait qu'il le sache, et lui seul, qui donne son sens à l'idée qu'il y a quelque chose qui est décidé et qui l'est indépendamment de nous dans ce domaine.

L'article de McGuinness dont je vous ai parlé la dernière fois a été inspiré en grande partie par le lien que Dummett semble avoir eu tendance à instaurer entre le réalisme et le théisme. C'est en tout cas une tendance qu'il avait au début. McGuinness explique qu'il se souvient de l'avoir entendu dire que l'argument le plus satisfaisant, ou le moins insatisfaisant, en faveur de l'existence de Dieu était celui qui identifie, de façon augustinienne, Dieu à la vérité. Dans la préface de *Truth and Other Enigmas* (1978), Dummett écrit :

Je n'ai personnellement aucun engagement inébranlable en faveur d'un antiréalisme dans un aucun de ces cas, pas même dans le cas mathématique. (Effectivement, j'ai donné une fois une conférence, dont je n'ai pas inclus le texte dans cette collection, arguant en faveur de l'existence de Dieu pour la raison, entre autres, que l'antiréalisme est en fin de compte incohérent, mais que le réalisme n'est tenable que sur une base théiste. C'est essentiellement l'argument de Berkeley en faveur de l'existence de Dieu, un argument qui est habituellement caricaturé et qui suscite toujours des ricanements. Je n'ai pas inclus l'article, parce que je ne crois pas que j'en sache de près ou de loin suffisamment sur la question du réalisme pour être justifié à avancer un tel argument. [314])

Autrement dit, d'après ce qu'il dit lui-même, Dummett semble avoir été enclin, à l'époque, à utiliser un argument du type suivant : Ou bien l'antiréalisme est vrai, ou bien c'est le réalisme qui l'est. Or l'antiréalisme se révèle en fin de compte incohérent, par conséquent il est faux (et même impossible). S'il est faux, le réalisme est vrai ; et s'il est vrai, alors le théisme est vrai. Par conséquent, Dieu existe.

Ce que cela signifie peut être précisé, d'après McGuinness, de la façon suivante :

Il y a une approche traditionnelle de la théodicée qui explique pourquoi le théisme (comme Dummett le fait remarquer) est vu comme un allié naturel du réalisme. Saint Augustin a des passages dans lesquels il dit que Dieu est la Vérité dans et par laquelle toutes les choses sont intelligibles ; que la première chose que nous devons connaître est la Vérité, par l'intermédiaire de laquelle toutes les autres choses peuvent être connues, que c'est dans la Vérité (c'est-à-dire, en Dieu) que les vérités éternelles des mathématiques (par exemple) sont connues ; que nos jugements sur toutes les choses sont formulés en accord avec la Vérité divine. De fait, sa forme de démonstration principale de l'existence de Dieu est ce qu'il appelle une montée de l'âme à Dieu, une montée que l'âme effectue en reconnaissant

comme supérieure à elle-même une Vérité, qui ne peut qu'être identique à Dieu. Cette forme de platonisme (car c'est ce qu'elle est littéralement) pourrait être considérée comme un argument, ou du moins comme une attitude d'esprit, qui dès le départ rejette le constructivisme. L'esprit est astreint à reconnaître qu'il y a en mathématiques un corps de vérités qu'il n'est pas capable d'inventer et auxquelles il n'est pas non plus capable de résister quand son attention est attirée sur elles. Platon, comme nous le savons d'après le *Phédon* par exemple, pensait que les mathématiques sont simplement le domaine dans lequel ces caractéristiques d'un monde supérieur sont le plus évidentes, mais qu'en fait l'appréhension de ce monde supérieur est impliquée dans toute pensée qui vise à la vérité[315].

En ce qui concerne le genre de connaissance que Dieu a des mathématiques ou de quoi que ce soit d'autre, la vérité est peut-être que nous ne sommes pas en mesure de nous en faire une idée quelconque et que nous ne devrions pas essayer de le faire. Mais il y a des raisons de penser que, s'il connaît quelque chose en mathématiques, et même le tout des mathématiques, il s'agit des mathématiques telles que nous les connaissons. S'il y a une démonstration de l'existence d'un couple de nombres premiers de la forme $n, n + 2$, qui est le plus grand de tous, Dieu connaît cette démonstration ; et il sait également s'il y en a une ou non. Dire qu'il sait s'il existe ou non un couple de nombre premiers de cette sorte ne semble pas pouvoir signifier autre chose. Il n'est pas nécessaire et il peut même sembler étrange de se le représenter en train de regarder la suite entière des nombres naturels ou celle des nombres premiers déroulée complètement devant lui et d'y lire en quelque sorte la réponse à la question posée. Si Dieu se préoccupe de décider des questions mathématiques, il est raisonnable de supposer qu'il le fait, lui aussi, mathématiquement, et non pas par une forme d'expérience ou de quasi-expérience dont nous, êtres finis, sommes malheureusement privés. Ce n'est rien d'autre qu'une façon de souligner que, comme le dit Leibniz, il connaît dans tous les cas les choses par leurs raisons complètes et non pas simplement de façon factuelle ou quasi-factuelle.

Mais peut-être les choses ne se passent-elles pas du tout de cette façon. Comme le dit McGuinness :

C'est une erreur de s'imaginer qu'Il se fixe lui-même la tâche de découvrir des démonstrations pour des théorèmes supposés, de même que (comme nous l'avons sous-entendu), Il n'est pas Lui-même intéressé par l'idée de diviser les propositions en analytiques et synthétiques, *a priori* et *a posteriori*, bien qu'il sache comment nous devrions, et effectivement si nous devrions les diviser de cette manière. Boswell raconte une anecdote à propos du Dr. Johnson, qui a clos une discussion portant sur la question de savoir comment Dieu a pu abattre cinq ou dix mille Philistins dans une bataille de l'Ancien Testament en disant : « Nous ne devons pas supposer

que l'Ange du Seigneur s'est mis en devoir de les poignarder avec une dague, ou les a frappés sur la tête homme par homme. [316] »

Si je comprends bien McGuinness, il veut dire notamment que Dieu n'est peut-être pas intéressé par l'idée de se poser les questions philosophiques que nous nous posons ; mais, en tout cas, il connaît les réponses que nous devrions leur donner et il sait également si nous avons raison ou non de les poser. (Elles pourraient, bien entendu, également être mal posées ou dénuées de sens et n'avoir par conséquent pas de réponses.) Il semble légitime de supposer que Dieu ne sait pas seulement dans quel sens une question philosophique est décidée à l'intérieur de tel ou tel système, mais sait également lequel de ces systèmes est le bon et devrait être choisi par nous, même si nous-mêmes n'avons probablement pas les moyens de savoir que c'est celui-là qui est le bon et de le choisir pour cette raison. Il est important de ne pas oublier que l'idée de l'omniscience divine ne joue pas seulement un rôle dans notre conception de choses comme la vérité et la connaissance, mais également dans la façon dont nous nous représentons la vie morale. Il y a de bonnes raisons de penser que Dieu seul est en mesure de connaître l'histoire complète de nos actions et des motivations qui les ont inspirées, de sorte qu'il est aussi le seul à pouvoir juger réellement les mérites et les fautes :

L'idée d'un Jugement dernier, et l'idée que c'est Dieu qui sonde les esprits et les têtes des hommes, combinent l'idée qu'il y a un compte rendu complet de ce que nous sentons et du pourquoi de nos actions avec l'idée que, dans notre état présent, nous ne pouvons pas l'atteindre. Sans l'idée de l'omniscience de Dieu, nous devrions supposer que notre vie morale a le caractère indéfini d'un rêve ; avec elle, nous pouvons supposer que même les rêves ne sont pas insondables et nous devons supposer qu'il y a une réponse correcte à des questions portant sur les motifs et les mérites qui sont pour nous indécidables [317].

Ce que dit McGuinness me semble tout à fait exact. Je trouve fascinant et, pour tout dire, un peu inquiétant d'entendre fréquemment, à la radio ou à la télévision, les victimes ou leurs représentants dans certains procès d'assises déclarer, avec une insistance presque obsessionnelle, qu'ils voudraient à tout prix que les accusés s'expliquent au moins réellement sur les raisons pour lesquelles ils se sont conduits comme ils l'ont fait et ont commis les abominations que le tribunal va s'efforcer de juger. D'une part, est-on tenté d'objecter, il n'est pas du tout certain, dans un bon nombre de cas, qu'ils le sachent eux-mêmes. D'autre part, il n'est pas non plus certain que qui que ce soit ait les moyens de le savoir réellement. On pourrait même aller plus loin que cela et suggérer qu'il n'est même pas certain que l'explication demandée existe véritablement chaque fois. Il se pourrait que, comme dans le cas du réalisme, nous ayons besoin ici,

à nouveau, de l'idée d'un sujet connaissant omniscient comme garantie de l'existence d'une histoire complète de l'action qui permettrait de décider toutes les questions ayant trait aux motivations, aux mérites et aux fautes. Que l'idée d'une histoire de cette sorte puisse comporter, elle aussi, un aspect proprement théologique, est une chose qui ne fait guère de doute à mes yeux. S'il y a un Évaluateur et un Juge ultime, il est légitime de supposer qu'il y a une réponse dans tous les cas. D'un point de vue antiréaliste, il est plus raisonnable de considérer que c'est nous et nous seuls qui jugeons et construisons dans tous les cas la réponse avec les moyens limités et relativement incertains dont nous disposons. Mais cela signifie, justement, qu'il n'y a pas de garantie *a priori* que la réponse existe nécessairement dans tous les cas.

Je ne suis pas là, cependant, pour vous parler de ce qui se passe dans les tribunaux humains ou de ce qui se passera au Jugement dernier. Ce qui nous intéresse est uniquement ce que nous devons dire à propos de la philosophie. Son cas ne ressemble apparemment pas beaucoup à celui des mathématiques. Ne ressemblerait-il pas davantage, en fin de compte, à celui de la morale ? On pourrait être tenté de dire, dans ces conditions, que notre vie philosophique elle-même aurait le caractère indéfini et même souvent confus d'un rêve si nous ne nous sentions pas autorisés à supposer implicitement que quelqu'un connaît la réponse correcte aux questions que nous nous posons : même en philosophie, ce que Charles Du Bos appelle « la constante manipulation de l'insoluble » que nous nous permettons et à laquelle nous nous livrons même avec passion a peut-être un besoin essentiel de l'idée que les solutions n'en existent pas moins bel et bien et que quelqu'un – un être omniscient comme Dieu –, qu'il soit ou non intéressé par les problèmes eux-mêmes, sait ce qu'elles sont.

Qu'en est-il, sur ce point, des questions ontologiques, dont Vuillemin, comme je l'ai rappelé, pense qu'elles constituent le principe de la division et du conflit en philosophie, et dont on peut dire, par conséquent, qu'une décision les concernant permettrait de mettre fin au désaccord qui existe entre les philosophies ?

La philosophie est comme l'axiomatique en ce que toutes les deux cherchent la vérité. Mais à la différence de la vérité scientifique, sa considération de l'ontologie amène la philosophie à généraliser une opposition qui est seulement d'une importance locale et mineure dans la science. Des systèmes philosophiques rivaux luttent pour des frontières reconnues, sinon fixées, entre apparence et réalité [318].

Telle qu'elle est appliquée à l'ontologie, l'axiomatique produit inévitablement le pluralisme et le désaccord. De fait, la raison philosophique est née et vit dans la contestation [319].

Les questions ontologiques se présentent généralement sous la forme de questions d'existence concernant des objets d'une certaine sorte, comme par exemple les nombres ou les objets abstraits en général. Dans sa réponse à McGuinness, Dummett commence par remarquer qu'elles ont un caractère assez spécial et qui est susceptible de nous laisser un peu perplexes :

Un nominaliste comme Hartry Field [320] ne croit pas qu'il y ait des choses quelconques du genre des nombres réels. *Qu'est-ce exactement qu'il ne croit pas ?* Aussi complètement dans l'erreur que nous puissions penser qu'il est, il serait facile de le comprendre s'il pensait que cela n'a pas de sens de parler de nombres réels : mais peut-il être crédité d'une pensée comme celle-là ? Il comprend que les théories scientifiques doivent être reformulées si elles veulent éviter toute référence aux nombres réels et à des entités mathématiques semblables ; et il comprend la finalité de ces théories, dans l'état où elles sont avant d'avoir été reformulées, suffisamment bien pour savoir ce qui comptera comme une reformulation. Il sait, par conséquent, quelle contribution l'assomption de l'existence de nombres réels apporte à l'énoncé d'une théorie scientifique ; comment, dans ces conditions, pourrait-on dire de lui qu'il ne comprend pas le sens de ce qu'on dit quand on parle d'eux ? Ses arguments ne prennent pas la forme qui consisterait à démontrer que la référence aux nombres réels est dénuée de sens : ce sur quoi il insiste est plutôt le fait que nous n'avons pas et ne pourrions pas avoir de preuves quelconques en faveur de leur existence. On comprendrait, par conséquent, mieux sa thèse si on lui faisait dire que nous pouvons, au prix d'une bonne quantité de travail à fournir, dire tout ce que nous désirons dire sans avoir à assumer ou à présupposer qu'il existe des nombres réels quelconques ; puisque nous ne savons pas qu'ils existent, nous ferions mieux de dire les choses de cette manière, ou tout au moins de stipuler que c'est tout ce que nous avons l'intention d'asserter. Bien entendu, sa position sera implausible s'il soutient qu'il peut y avoir ou ne pas y avoir des nombres réels, et que, s'ils n'existent pas, néanmoins ils auraient pu exister ; il sera sur un sol plus ferme s'il affirme non seulement qu'il n'y en a pas, mais qu'il n'aurait pas pu y en avoir. Sa raison pourrait être qu'il est impossible qu'il y ait quoi que soit dont il est impossible de connaître l'existence [321].

La difficulté que signale Dummett à propos de l'interprétation des questions ontologiques comme celle de l'existence des nombres réels ou celle de l'existence des nombres en général est réelle et sérieuse. Au début de son livre, Hartry Field écrit :

Le nominalisme est la doctrine selon laquelle il n'y a pas d'objets abstraits. Le terme « entité abstraite » peut ne pas être entièrement clair, mais une chose qui semble claire est que de telles entités prétendues comme les nombres, les fonctions et les ensembles sont abstraites – c'est-à-dire, elles seraient abstraites si elles existaient. En défendant le nominalisme, par conséquent, je nie que les nombres, les fonctions, les ensembles, ou des entités semblables quelconques existent. Puisque je nie que les nombres, les fonctions, les ensembles, etc., existent, je nie qu'il soit légitime d'utiliser des termes qui visent à faire référence à de telles entités, ou des

variables qui visent à prendre pour domaine de valeurs de telles entités, dans notre explication ultime de ce à quoi ressemble réellement le monde [322].

Or une des premières choses sur lesquelles Hartry Field tient à être tout à fait clair est que, en dépit de tout ce qui a pu être dit sur ce point, l'utilité des entités mathématiques n'est pas semblable à celle des entités théoriques en général. Il résulte de cela qu'on ne pourrait pas se contenter, pour justifier l'acceptation des assertions d'existence concernant les entités mathématiques, de dire que celles-ci sont indispensables, au même titre que des entités théoriques de différentes espèces, pour la construction de la science. D'un point de vue proprement philosophique, cela ne serait pas suffisant, puisqu'un philosophe peut estimer que les entités mathématiques non seulement n'existent pas, mais ne pourraient pas exister. C'est un point qui a une certaine importance, puisque, comme on le verra, il y a des philosophes éminents comme Quine qui pensent que les raisons pour lesquelles nous sommes obligés en pratique d'inclure dans notre ontologie des entités comme les ensembles ne sont pas différentes, en fin de compte, de celles pour lesquelles nous pouvons être amenés à accepter l'existence d'objets comme les gènes, les électrons, les neutrinos ou les quarks.

Ce n'est évidemment pas du tout l'avis de Field. Et on est tenté de dire que c'est lui qui défend, sur ce point, une position proprement philosophique, en assumant ouvertement la conséquence qu'elle implique, à savoir l'obligation de reformuler toutes les propositions des sciences de façon à ce que plus aucun des termes faisant référence à des entités mathématiques n'y apparaisse :

Je vais arguer que les entités mathématiques ne sont pas indispensables du point de vue théorique : bien qu'elles jouent un rôle dans les théories puissantes de la physique moderne, nous pouvons donner des reformulations attrayantes des théories de ce genre dans lesquelles les entités mathématiques ne jouent aucun rôle. Si c'est exact, alors nous pouvons adhérer en toute sécurité à une conception fictionnaliste des mathématiques, car le fait d'adhérer à une conception de ce genre n'impliquera pas que nous nous privions d'une théorie qui explique les phénomènes et que nous puissions considérer comme littéralement vraie [323].

La question de savoir si des choses comme les nombres réels existent ou non est troublante parce qu'il ne s'agit apparemment pas de se décider, comme cela serait le cas dans les sciences, pour ou contre une hypothèse qui peut être vraie ou fausse, sans qu'il y ait des raisons déterminantes qui parlent en faveur de l'une ou l'autre de ces deux éventualités. Celui qui affirme qu'ils existent est prêt, semble-t-il, à affirmer également qu'ils ne pourraient pas ne pas exister ; et celui

qui nie qu'ils existent à nier également qu'ils auraient pu exister. C'est ce qui amène Dummett à remarquer que :

L'existence est un concept qui suscite la perplexité quand il est prédié d'objets abstraits, car ils ne semblent pas être des créatures ; nous ne pouvons pas supposer que le fait qu'il y ait ou n'y ait pas de nombres réels dépende de la question de savoir si Dieu s'est soucié de les créer. Y a-t-il des cardinaux mesurables ? Si la question ne demande pas s'il y a une contradiction cachée dans le concept de nombre réel, que demande-t-elle ? Cela n'aurait assurément pas de sens de dire qu'il *pourrait* y avoir des nombres naturels, mais il n'y en a pas dans les faits ; mais cela n'implique pas que nous puissions interpréter la question « Les cardinaux mesurables existent-ils ? » comme signifiant « Pourrait-il y avoir des cardinaux mesurables ? ». La dépendance doit avoir lieu dans l'autre sens : pour comprendre ce qu'on veut dire en disant que quelque chose pourrait être ainsi, nous devons déjà comprendre ce que c'est pour lui que d'être ainsi [324].

Autrement dit, quand nous nous demandons, à propos d'objets abstraits appartenant à une certaine catégorie, s'ils existent ou non, nous ne nous demandons pas simplement s'il est possible pour des objets de cette sorte d'exister et pas non plus s'ils se trouvent ou non exister dans les faits, un peu comme s'il s'agissait d'une question empirique ou quasi-empirique pour laquelle la réponse pourrait être aussi bien positive que négative.

Pour en revenir à la question de savoir de quelle façon nous devons nous représenter la connaissance de Dieu, Dummett confirme qu'il a conservé une grande sympathie pour l'argument de saint Augustin en faveur de l'existence de Dieu comme étant lui-même la Vérité :

S'il [l'argument de saint Augustin] va dans le bon sens, la relation de la connaissance de Dieu à ce qu'il connaît est tout à fait différente de celle de la connaissance des hommes à ce qu'ils connaissent : il doit y avoir un sens assez fort auquel la vérité de ce que, quoi que ce puisse être, il connaît est *constituée* par la connaissance qu'il en a, plutôt qu'elle n'en est la source ; je n'entends pas par-là que la connaissance que Dieu a de ce qui arrive doit être conçue sur le modèle de notre connaissance en intention des choses que nous faisons ou allons faire [325].

Même à l'époque où je croyais en Dieu, je n'ai jamais été tout à fait certain, je l'avoue, de comprendre ce qu'on veut dire au juste quand on parle de Dieu comme étant lui-même la Vérité, ou d'une vérité qui est constituée de façon plus ou moins littérale par le fait que quelqu'un la connaît. Mais il est naturel de supposer que, si Dieu existe, il sait, en vertu des pouvoirs de connaissance illimités dont il dispose, s'il y a ou non des objets tels que les nombres réels ou les ensembles transfinis, sans que, comme le fait remarquer Dummett,

cela doit être compris comme signifiant qu'il le sait parce qu'il sait s'il a ou non jugé bon de créer des objets de cette sorte. Et, dans ce cas, que l'on soit ou non prêt à admettre que la vérité sur ces questions est constituée par la connaissance qu'il a d'elle, il est clair que ces questions sont décidables, même si nous n'avons pas réussi jusqu'à présent et ne réussirons peut-être jamais à les décider.

Dans le chapitre 15 de *The Logical Basis of Metaphysics* (1991), Dummett observe que, si le réalisme, c'est-à-dire l'acceptation du principe de bivalence pour toute proposition qui a un sens univoque, implique probablement comme une condition nécessaire le théisme, celui-ci n'est pas, en revanche, une condition suffisante pour le réalisme :

C'est une illusion persistante de croire que, de la prémisse que Dieu sait tout, on peut déduire qu'il sait si une proposition donnée quelconque est vraie ou fausse – c'est-à-dire, que ou bien il sait qu'elle est vraie ou bien il sait qu'elle est fausse, et que son omniscience, par conséquent, implique que la proposition est soit vraie soit fausse. Au contraire, le fait qu'elle est soit vraie soit fausse est requis comme une prémisse supplémentaire pour déduire de son omniscience qu'il sait, au sens indiqué, si elle est vraie ou fausse [326] .

La raison de cela n'est pas difficile à comprendre. L'omniscience divine implique que, pour toute proposition p , Dieu sait que p si p est vraie ; mais cela ne nous dit pas quelles sont les propositions qui sont vraies. Et cela ne constituerait pas non plus une réponse satisfaisante de dire que Dieu, qui est l'auteur de toutes choses, sait dans tous les cas si elles sont ou ne sont pas telles ou telles. Car il pourrait, après tout, avoir créé une réalité partiellement indéterminée, qui n'est pas capable de rendre vraie ou fausse n'importe quelle proposition.

Un vérificationniste, remarque Dummett, sera amené à peu près inévitablement à soutenir que la réalité est jusqu'à un certain point indéterminée, car nous n'avons pas d'idée de la réalité en dehors de celle qui consiste à la concevoir comme étant ce qui rend vraies les pensées vraies que nous pouvons entretenir et les propositions vraies que nous pouvons énoncer. Par conséquent, si nos propositions et nos pensées ne sont pas toutes, de façon déterminée, vraies ou fausses, nous devons admettre que la réalité elle-même est indéterminée : elle comporte des trous, à peu près comme un roman en comporte, en ce sens qu'il y a des questions concernant les personnages auxquelles il ne donne pas de réponse et pour lesquelles il n'y a, par conséquent, pas de réponse. Dummett proteste contre la tentation de considérer cela comme une supposition qui est en contradiction avec l'existence de Dieu, et soutient qu'un théiste peut, lui aussi, trouver des raisons de mettre en doute le principe de bivalence :

J'ai entendu soutenir que c'est une doctrine athée, pour la raison que Dieu, qui n'est pas sujet à nos limitations, doit savoir à propos de toute proposition si elle est vraie ou fausse, de sorte que notre incapacité de déterminer cela ne devrait pas conduire un théiste à mettre en doute la bivalence. Cet argument commet une pétition de principe en assumant que toute proposition *est* soit vraie soit fausse. Pour dire les choses de façon un peu irrévérencieuse, Dieu ne parle pas notre langage ; ses pensées ne sont pas nos pensées. Le recours à la connaissance de Dieu ne sert en aucune façon à expliquer en quoi consiste notre connaissance des conditions qui doivent être remplies pour que nos propositions soient vraies, s'il n'y a pas d'explication de cela sans le recours en question. Le recours est pertinent pour ce qui est de la distinction entre la réalité telle qu'elle nous apparaît et la réalité telle qu'elle est en elle-même. Nous aspirons à nous rapprocher le plus possible d'une appréhension de la façon dont elle se présente en elle-même, mais cette expression n'a pas de sens défendable dans un univers incréé ou s'autocréant. Tout comme il n'y a pas de faille entre la vérité d'une proposition et la connaissance que Dieu a du fait qu'elle est vraie, l'expression « comment les choses sont en elles-mêmes » n'a, en fin de compte, pas de signification distincte de « comment Dieu les appréhende comme étant ». Sauf dans cette interprétation, la prétention d'avoir décrit le monde comme il est en lui-même – une description qui assumera un caractère mathématique toujours plus purement formel, dans la mesure où elle est progressivement vidée des termes dont les significations dérivent de nos facultés d'observation – n'a aucun caractère intelligible. Mais il n'y a pas de raison pour laquelle Dieu, en créant l'univers, devrait avoir rempli tous les détails, avoir fourni des réponses à toutes les questions concevables, pas plus qu'un artiste humain – un peintre ou un romancier – n'est contraint de le faire. La conception d'un univers créé, mais partiellement indéterminé, est plus facile à comprendre que celle d'un univers incréé et partiellement indéterminé [327].

Un réaliste métaphysique qui est convaincu de l'existence de Dieu peut essayer de justifier son adhésion au principe de bivalence en invoquant le genre de réalité que Dieu a dû créer et en arguant que celle-ci n'a pu être qu'une réalité capable de rendre, de façon déterminée, vraie ou fausse n'importe quelle proposition que nous sommes capables de formuler. C'est de cette façon-là qu'un philosophe comme Leibniz se représente le monde que Dieu a créé. Mais Dummett, pour les raisons que nous venons de voir, laisse peu d'espoir au réaliste de réussir à justifier sa position de cette façon. Il faudrait, pour cela, en effet, qu'il dispose d'arguments qui lui permettent de légitimer, de façon indépendante, son acceptation du principe de bivalence. Car même Dieu ne peut connaître comme vraie une proposition que si elle *est* vraie. Même dans le cas des propositions mathématiques, qui constituent l'objet du débat entre les réalistes et les constructivistes, il ne faut pas s'imaginer que l'existence d'un sujet omniscient comme Dieu apporte nécessairement de l'eau au moulin du réalisme. Comme l'explique Dummett :

Le constructiviste admet qu'il est déterminé, pour tout nombre naturel, s'il est premier ou composé ; il nie qu'il en résulte que la proposition selon laquelle il y a une infinité de nombres premiers jumeaux soit, de façon déterminée, vraie ou fausse. Le réaliste ne peut pas démontrer qu'elle en résulte en l'assumant simplement, même s'il fait un détour par la connaissance que Dieu a des vérités mathématiques. Il ne résulte pas plus que Dieu doit savoir s'il y a une infinité de nombres premiers jumeaux du fait qu'il connaît tout nombre premier qu'il ne résulte qu'un calculateur prodige peut dire s'il y a une infinité de nombres premiers jumeaux du fait qu'il est capable de dire instantanément de n'importe quel nombre, aussi grand soit-il, s'il est premier ou composé [328].

On pourrait exprimer cela en disant que, s'il est entendu que Dieu fait des mathématiques, il faut tout de même encore décider si cela signifie qu'il se comporte comme un calculateur prodige ou comme un authentique mathématicien. On peut légitimement soutenir que même Dieu ne peut pas comprendre l'usage du quantificateur universel en mathématiques d'une façon complètement différente de celle dont nous le faisons. Mais admettons même qu'il le fasse. De quel secours cela pourrait-il bien être pour nous ? Le réaliste cherche à nous attribuer une compréhension du quantificateur en question comme un opérateur qui produit un énoncé dont la valeur de vérité est déterminée conjointement par ses cas particuliers, indépendamment des moyens que nous avons de le reconnaître comme vrai ou faux. Quand le domaine est infini, la situation devient problématique : l'antiréaliste nie que nous puissions comprendre l'énoncé de cette façon ; et si le réaliste invoque comme argument le fait que c'est de cette façon-là que Dieu le comprend, la réponse sera que, même si un ange nous informait que c'est effectivement de cette façon-là que Dieu le comprend, il n'en résulte sûrement pas que nous puissions le comprendre ainsi ni même, dans le pire des cas, le comprendre tout simplement.

Comme le fait remarquer Dummett, l'antiréaliste pourrait même douter de ce qu'affirme l'ange et soutenir que, si un processus infini est un processus tel que cela n'a pas de sens de parler de lui comme ayant été effectué jusqu'au bout, cela n'a pas de sens non plus de parler de Dieu comme l'ayant effectué jusqu'au bout :

Notre objection à l'imagination de l'arithméticien supra-humain était qu'il n'existe pas ; une objection plus forte est que, puisqu'il effectue jusqu'au bout des tâches infinies et utilise leur résultat pour évaluer des propositions quantifiées, il ne pourrait pas exister [329].

Si la question est posée dans les termes de la confrontation entre le réalisme et l'antiréalisme sémantiques, la réponse semble encore plus claire. La question n'est plus de savoir si nous avons des raisons suffisantes de croire à l'existence d'une réalité, créée ou incréée, qui

est capable de rendre vraies ou fausses toutes les propositions que nous pourrions être amenés à formuler et qui nous autorise par conséquent à affirmer sans restriction le principe de bivalence. Elle est de savoir si nous avons réussi à donner à nos propositions une signification telle qu'elles sont pourvues de conditions de vérité comprises de la façon dont le réaliste propose de les comprendre. Et, pour décider cette question-là, le recours à Dieu ne peut évidemment nous être d'aucune aide :

Un recours à des êtres hypothétiques ne nous est d'aucun secours quand nous devons donner une explication de la signification que *nous* attachons aux phrases de *notre* langage [330].

Si on regarde les choses de cette façon, on ne sera pas vraiment tenté d'imputer à Dieu des questions qui sont censées constituer un équivalent plus ou moins plausible de celles que nous nous posons en philosophie. On se dira plutôt que les questions philosophiques sont essentiellement et même, d'une certaine façon, uniquement des questions que *nous* nous posons. On pourrait être tenté d'objecter que cela risque de les rendre en fin de compte moins philosophiques, au moins en ce sens qu'elles se trouvent affectées d'une certaine contingence et d'une certaine dépendance par rapport au langage dont nous nous sommes pourvus et à l'usage que nous faisons de celui-ci. Je crois, au contraire, que cela ne les rend pas moins, mais plutôt plus philosophiques. Il ne devrait pas être nécessaire de préciser que cela ne fait, en tout cas aucun doute pour Dummett. Quand les questions philosophiques sont reformulées dans les termes de la théorie de la signification, elles ne deviennent pas moins, mais au contraire plus conformes à l'idée que l'on se fait généralement de ce que doit être une question philosophique. Comme l'explique Dummett :

Aucune observation d'objets ou de processus physiques ordinaires ne nous dira s'ils existent indépendamment des observations que nous faisons d'eux. Un pot que l'on ne regarde pas bouillira, c'est entendu, comme s'il absorbait de la chaleur de façon aussi continue pendant qu'il n'est pas observé que pendant qu'il est observé. Mais c'était déjà une des données du problème. Aucune recherche mathématique ne peut déterminer si les énoncés mathématiques ont des valeurs de vérité même quand ils sont hors de portée des démonstrations ou des réfutations ; aucun psychologue ne peut déterminer si les états mentaux se produisent indépendamment de leurs manifestations. La thèse réaliste n'est pas un objet possible de découverte en même temps que les propositions qu'elle propose d'interpréter : c'est une doctrine concernant le statut de ces propositions [331].

Et cette doctrine est, bien entendu, une doctrine éminemment philosophique.

Cours 14. Quine, Vuillemin et la question de l'ontologie

Mais, bien entendu, pour pouvoir comparer entre elles les ontologies différentes adoptées par des philosophies rivales, il faut que les ontologies en question soient formulées de façon suffisamment claire. Comment déterminer exactement quels sont les objets dont un système philosophique accepte de reconnaître l'existence et ceux pour lesquels il refuse, au contraire, de le faire ? Il existe un critère fameux, dû précisément à Quine, qui permet de déterminer ce qu'il appelle les « engagements ontologiques » (*ontological commitments*) d'une théorie. Je n'entrerai pas ici dans les détails de l'exposé qui est donné dans l'article célèbre de Quine, « On what there is », qui a été publié pour la première fois en 1948 dans la *Review of Metaphysics*, et reproduit dans *From a Logical Point of View* (1953). Je me contenterai de rappeler le principe fondamental sur lequel repose la solution de Quine. Selon lui, ni les noms propres utilisés dans le discours, ni les descriptions définies n'obligent par eux-mêmes à reconnaître l'existence d'objets qui leur correspondent. Je peux parfaitement utiliser le nom propre « Pégase » ou la description définie « le présent roi de France » sans que cela présuppose ou implique l'existence d'objets désignés par eux. Je peux, bien entendu, également, d'après Quine, utiliser le mot « chien » sans être obligé de le considérer comme le nom d'une propriété, disons la caninité, qui est commune à tous les chiens. On ne peut parler d'un engagement ontologique qu'en relation avec un usage du quantificateur existentiel. Dans une proposition existentielle du type $(\exists x) F(x)$ est affirmée l'existence d'un individu x dont il est dit qu'il possède la propriété F . Et dans une proposition existentielle du type $(\exists P) Q(P)$ est affirmée l'existence d'une propriété P qui possède la propriété du second ordre Q . Deux passages de Quine suffiront à montrer clairement ce qu'il en est :

Nous nous engageons à une ontologie contenant des nombres quand nous affirmons qu'il y a des nombres premiers plus grands qu'un million, nous nous engageons à une ontologie contenant des centaures quand nous disons qu'il y a des centaures ; et nous nous engageons à une ontologie contenant Pégase quand nous disons que Pégase est. Mais ce n'est pas le cas quand nous disons que Pégase, ou l'auteur de *Waverley*, ou la coupole ronde carrée qui surmonte Berkeley College *n'est pas*. Nous ne sommes plus contraints à être victimes de l'illusion qui consiste à croire que la signification d'un énoncé contenant un terme singulier présuppose une entité nommée par le terme. Un terme singulier n'a pas besoin de nommer

pour être signifiant [332].

Il se pourra que nous rencontrions des noms propres de ces objets. Cependant cela ne prouve pas que ces objets soient requis, à moins que nous soyons capables de montrer que ces noms propres d'objets sont employés dans la théorie *en qualité* de noms propres de ces objets. Le mot « chien » peut servir de nom propre d'une espèce animale, mais il peut aussi bien servir simplement de terme général vrai de chacun d'entre divers individus et qui ne nomme pas du tout d'objet ; ainsi la présence de ce mot ne prouve pas par elle-même que l'on suppose des espèces en tant qu'objets. D'ailleurs, même « Pégase », qui grammaticalement parlant a un statut rigide de nom propre, est utilisé par des gens qui nient l'existence de son objet. Il y a plus, on l'utilise quand on nie l'existence de son objet. [...] Une expression « *a* » peut figurer dans une théorie, nous l'avons vu, avec ou sans l'intention de nommer un objet. Ce qui rive le clou, c'est plutôt la quantification « $(\exists x) (x = a)$ ». La charge de l'import existentiel repose sur le quantificateur existentiel, non pas sur le « *a* » lui-même [333].

Il faut ajouter encore à cela une idée importante, qui est que, du point de vue de Quine, une ontologie peut très bien faire l'économie des significations, telles qu'elles sont comprises traditionnellement : on peut tout à fait continuer à parler comme tout le monde d'expressions signifiantes ou non signifiantes sans pour autant être obligé de reconnaître l'existence de significations qui leur correspondent. Quine peut donc retracer de la façon suivante le chemin qu'il a parcouru :

J'ai soutenu jusqu'à maintenant que nous pouvions user de termes singuliers dans des phrases sans présupposer qu'il y a des entités que ces termes entendent nommer. Plus loin, j'ai avancé l'idée que nous pouvions user de termes généraux, par exemple de prédicats, sans leur concéder d'être des noms d'entités abstraites. Enfin, j'ai affirmé que nous pouvions considérer des expressions comme signifiantes, et synonymes ou hétéronymes entre elles, sans accrédi-ter l'idée d'un règne d'entités appelées significations. À ce stade, McX commence à se demander s'il existe une limite quelconque à notre immunité ontologique. Est-ce que *rien* de ce que nous pouvons dire ne nous engage à l'assomption d'universaux, ou d'autres entités, que nous pouvons trouver indésirables [334] ?

La seule façon dont nous puissions être impliqués dans des engagements ontologiques réside, du point de vue de Quine, dans notre usage des variables liées. C'est le cas, par exemple, si nous disons qu'il y a *quelque chose* (variable liée) que les maisons rouges et les couchers de soleil ont en commun, en voulant dire par là la rougeur. C'est ce que signifie le principe fameux d'après lequel être, c'est être dans le parcours de valeurs d'une variable. Il pourrait, cependant, y avoir encore une différence entre les entités qu'une théorie semble disposée à admettre et celles qu'elle admet

effectivement, en ce sens qu'elle est obligée de les admettre. Quine propose de considérer qu'une théorie admet des objets de telle ou telle sorte si l'affirmation de l'existence d'objets de cette sorte est nécessaire pour rendre la théorie vraie :

Pour montrer qu'un objet donné est requis dans une théorie, ce que nous devons montrer n'est ni plus ni moins que le fait qu'il est requis pour la vérité de la théorie que l'objet soit au nombre des valeurs que parcourent les variables liées. [...] Une autre façon de dire quels objets requiert une théorie est de dire que ce sont les objets dont certains des prédicats de la théorie doivent être vrais pour que la théorie soit vraie. C'est la même chose, de toute façon, si la notation de la théorie inclut pour chaque prédicat un prédicat complémentaire, sa négation. Car dans ce cas, étant donné une valeur quelconque d'une variable, un prédicat est vrai d'elle ; à savoir n'importe quel prédicat ou son complément. La prédication et la quantification, effectivement, sont intimement liées ; car un prédicat est simplement une expression quelconque qui donne une proposition, une proposition ouverte, quand il est joint à une ou plusieurs variables quantifiables. Quand nous représentons schématiquement une proposition sous la forme prédicative « Fa », ou « a est un F », notre reconnaissance d'une partie « a » et d'une partie « F » dépend strictement de notre usage de variables de quantification ; le « a » représente une partie de la proposition qui est à la place où pourrait être une variable quantifiable, et le « F » représente le reste [335] ?

Jusque-là, bien entendu, il n'a été question que de la formulation d'un critère permettant de déterminer quels sont les engagements ontologiques auxquels une théorie est obligée de consentir si elle veut pouvoir se présenter comme vraie. Mais rien n'a été dit sur les principes qui gouvernent le choix d'une ontologie déterminée. La façon dont Quine se représente la situation est expliquée clairement dans le passage suivant de « On what there is » :

Notre acceptation d'une ontologie est, me semble-t-il, semblable à notre acceptation d'une théorie scientifique, par exemple un système de physique ; nous adoptons, pour autant du moins que nous sommes raisonnables, le schème conceptuel le plus simple dans lequel les fragments désordonnés de l'expérience brute peuvent être ajustés et ordonnés. Notre ontologie est déterminée une fois que nous avons fixé le schème global qui doit accommoder la science dans son sens le plus large ; et les considérations qui déterminent une construction raisonnable d'une partie quelconque de ce schème conceptuel, par exemple la partie biologique ou la partie physique, ne sont pas différentes quant à leur espèce des considérations qui déterminent une construction raisonnable du tout. [...] J'ai essayé de montrer que certains arguments en faveur de certaines ontologies sont trompeurs. En outre, j'ai proposé un critère explicite qui permet de décider quels sont les engagements ontologiques d'une théorie. Mais la question de savoir quelle ontologie adopter réellement reste encore ouverte, et le conseil évident est la tolérance et un esprit expérimental [336].

Il y a une différence évidente et essentielle entre le point de vue de Vuillemin et celui de Quine sur cette question. Vuillemin, qui estime que le pluralisme est une exigence qui n'est pas suffisamment respectée par la philosophie contemporaine, plaide, lui aussi, pour la tolérance à l'égard de ceux qui ont fait des choix différents du nôtre en matière d'ontologie, y compris, bien entendu, ceux qui, comme Hartry Field, défendent des formes de nominalisme pour lesquels les philosophes n'éprouvent généralement aucune sympathie et qu'ils ont même parfois tendance à considérer comme purement et simplement antiphilosophiques. Mais il ne croit pas, comme Quine, à une continuité entre la science et la philosophie, et entre les ontologies locales qui correspondent aux différentes parties de la science, comme par exemple celle des mathématiques ou celle de la physique, d'une part, et l'ontologie globale ou l'ontologie tout court, d'autre part. Et il ne croit pas non plus que, quand on passe des premières à la seconde, le choix puisse être gouverné par des considérations qui sont exactement du même genre. L'acceptation d'une ontologie déterminée est un choix philosophique qui n'est pas réellement comparable à celui d'une théorie scientifique ; et on ne peut pas non plus espérer réussir à départager les ontologies en utilisant les moyens dont on se sert pour évaluer et tester les théories scientifiques.

Une des applications les plus importantes que Quine fait de son critère est la façon dont il s'en sert pour classer les différentes espèces de philosophies des mathématiques. On peut se rendre compte aisément, du reste, que la philosophie des mathématiques constitue d'une certaine façon le terrain idéal pour la mise en œuvre du critère, puisque leur langage est purement dénotatif et que le repérage des variables liées y est probablement plus facile que dans n'importe quel autre domaine. Ou en tout cas nous avons aujourd'hui le moyen de les reformuler complètement dans un langage qui présente ce genre d'avantages et d'appliquer ensuite à celui-ci le critère de Quine, ce qui ne permettra probablement pas de mettre fin aux controverses ontologiques en cours, mais leur conférera au moins une intelligibilité beaucoup plus grande. Quine est convaincu que, dans la discussion d'un problème comme celui des universaux, nous avons réalisé effectivement un progrès philosophique incontestable, au moins dans le sens de l'intelligibilité :

Les mathématiques classiques, comme l'exemple des nombres premiers plus grands qu'un million l'illustre, sont engagées jusqu'au cou dans une ontologie d'entités abstraites. C'est ainsi que la grande controverse médiévale sur les universaux s'est à nouveau soulevée dans la philosophie moderne des mathématiques. Le problème est aujourd'hui plus clair quadis, car nous avons maintenant une norme plus explicite pour décider envers quelle ontologie une théorie ou une forme de discours données

s'engagent : une théorie est engagée à admettre les entités et seulement les entités auxquelles les variables liées de la théorie doivent être capables de faire référence pour que les affirmations faites dans la théorie soient vraies, et elle n'est contrainte de reconnaître l'existence que de ces seules entités [337].

Le problème est sans doute, effectivement, devenu plus clair. Mais qu'il soit devenu plus clair n'implique évidemment pas qu'il soit devenu résoluble et plus près qu'auparavant d'être résolu.

Le critère quinién de l'engagement ontologique permet également d'établir une filiation entre les philosophies des mathématiques qui sont aujourd'hui en compétition et les positions qui ont été défendues dans la querelle des universaux, au sens traditionnel, même si, dit Quine, « les mathématiciens philosophiques modernes n'ont pas dans l'ensemble reconnu qu'ils débattaient le même vieux problème des universaux dans une forme nouvellement clarifiée [338] ». Quine établit, pour sa part, un lien entre le réalisme et le logicisme, entre le conceptualisme et l'intuitionnisme, et enfin entre le nominalisme et le formalisme.

Le *Réalisme*, tel que le mot est utilisé en relation avec la controverse médiévale sur les universaux, est la doctrine platonicienne selon laquelle les universaux ou les entités abstraites ont un être (*have being*) indépendamment de l'esprit ; l'esprit peut les découvrir, mais ne peut pas les créer. Le *Logicisme*, représenté par Frege, Russell, Whitehead, Church et Carnap, tolère (*condones*) l'usage de variables liées pour faire référence à des entités abstraites connues et inconnues, spécifiées et non spécifiées, sans discrimination [339].

Comme vous pouvez le constater, contrairement à la tendance générale de Gödel et de beaucoup de philosophes, surtout quand ils n'éprouvent pas beaucoup de sympathie pour les conceptions de Carnap, Quine classe sans hésiter celui-ci dans la catégorie des réalistes, et non des formalistes, autrement dit des nominalistes. Mais ce n'est pas très surprenant, puisqu'il ne cherche pas à faire une différence significative, du point de vue philosophique, entre les platoniciens authentiques et ceux qui, pour des raisons plus ou moins pragmatiques et dans l'intérêt de la science ou en tout cas de la reconstruction rationnelle de celle-ci, se résignent à accepter assez largement des entités abstraites de différentes sortes et donc à se comporter comme des réalistes, même s'ils le font peut-être un peu à contrecœur. En ce sens-là, Carnap est certainement un réaliste et Quine, cela va sans dire, l'est aussi, et le dit tout à fait clairement, même s'il éprouve probablement, sur ce point, des réticences du même genre que celles de Carnap. Dans *La Poursuite de la vérité*, il fait l'aveu suivant :

Quant aux objets abstraits, je les pose au total à contrecœur, mais avec reconnaissance là où l'autre issue serait de faire appel à des opérateurs modaux [340].

Carnap et Quine sont, bien entendu, l'un et l'autre, tout à fait conscients du fait que les avantages et les inconvénients, quand on doit choisir d'admettre ou de refuser des entités d'une certaine sorte, ne peuvent être que relatifs. L'acceptation d'objets abstraits en général et d'objets abstraits de telle ou telle sorte, plutôt que de telle ou telle autre, peut se révéler être finalement la solution la moins coûteuse de toutes. Devoir accepter des objets abstraits comme les ensembles, les ensembles d'ensembles, etc., n'est pas forcément, pour un philosophe comme Quine, très réjouissant. Mais être obligé d'admettre des attributs et des propositions le serait encore bien moins. Ces choses-là appartiennent, en effet, à la catégorie de ce qu'il appelle « les semi-entités sans identité [341] » et il vaut mieux, autant que possible, les bannir de la science, même si cela n'oblige pas forcément à adopter la solution radicale qui consisterait à les bannir de notre univers et de notre discours tout entiers.

C'est, pour quelqu'un comme Quine, une consolation relative de pouvoir se dire que les seuls objets abstraits dont on a besoin en toute rigueur pour pouvoir exprimer tout ce que la science a à dire sont les ensembles ou les classes. Comme il le dit dans *Quiddités* :

Si, au grand chagrin du nominaliste, il faut convenir que la science est saturée d'objets abstraits, il est possible de trouver quelque consolation dans le fait que tous ces réquisits abstraits (*abstracts needs*) peuvent se subsumer sous un seul : les classes. Si nous admettons tous les objets concrets, toutes les classes d'objets concrets, et ainsi de suite, sur un mode cumulatif, alors nous pouvons effectivement répondre à tous les besoins ontologiques des sciences exactes (voir ENTIERS NATURELS, NOMBRES RÉELS, NOMBRES COMPLEXES, FONCTIONS, CLASSES *VERSUS* PROPRIÉTÉS). Mais cette ontologie abstraite est si démesurée qu'elle a peu de chances de séduire un nominaliste. En guise de consolation, tout ce qu'on peut dire, c'est que le CONSTRUCTIVISME laisse entrevoir une sorte de juste milieu ontologique [342].

Il n'est pas nécessaire de souligner que l'auteur de ces lignes, qui accepte sans chagrin – même si ce n'est peut-être pas, néanmoins, tout à fait de gaieté de cœur – les ensembles et la hiérarchie cumulative à laquelle ils donnent lieu, refuse catégoriquement d'être considéré comme un nominaliste.

C'est une chose bien connue que, pour Quine, il ne peut pas y avoir de réponse absolue à des questions d'ontologie pure. C'est tellement vrai qu'il ne peut déjà pas y avoir de réponse absolue à la question de savoir quels sont les objets d'une théorie donnée. C'est ce que signifie précisément la thèse de la relativité ontologique défendue

par Quine :

Ce qui a un sens est de dire non pas ce que sont les objets d'une théorie, absolument parlant, mais comment une théorie d'objets est interprétable ou réinterprétable dans une autre [343] .

Nous ne pouvons pas exiger que les théories soient complètement interprétées, excepté dans un sens relatif, si quoi que ce soit doit compter comme une théorie. En spécifiant une théorie, nous devons effectivement spécifier complètement dans nos propres termes quelles propositions doivent renfermer la théorie, et quelles choses doivent être considérées comme des valeurs des variables, et quelles choses doivent être considérées comme satisfaisant les lettres de prédicat ; dans cette mesure, nous interprétons complètement la théorie, *relativement* à nos propres termes et relativement à notre théorie domestique globale qui est derrière eux. Mais cela ne fixe les objets de la théorie décrite que relativement à ceux de la théorie domestique ; et ceux-ci peuvent, à volonté, être questionnés à leur tour [344] .

On pourrait être tenté, dans la discussion sur la question du réalisme, de faire une distinction entre le platonisme comme réponse à la question proprement ontologique de savoir ce qui est et ce qui n'est pas, considérée en elle-même, indépendamment de toute référence à la façon dont nous cherchons à construire une représentation acceptable de la réalité avec les moyens dont nous disposons, et le platonisme comme réponse à la question de savoir quels sont les êtres dont nous sommes tenus de reconnaître l'existence dans la perspective de la construction d'une représentation de cette sorte. Si Quine peut être considéré comme acceptant une forme de platonisme, c'est évidemment dans le deuxième sens et non dans le premier. C'est, comme on l'a vu, pour répondre aux besoins et aux demandes de la science, et non parce que cela constituerait la réponse obligatoire à une question que la philosophie se pose à propos de ce qui est et de ce qui n'est pas, qu'on est obligé d'accepter une quantité considérable d'objets abstraits.

La question qui se pose ici n'est pas sans importance, puisqu'on peut penser au contraire – et c'est sûrement une conception plus proche de celle de Vuillemin – qu'il faut faire une place plus importante à l'aspect proprement et irréductiblement philosophique des choix qui sont effectués dans le domaine de l'ontologie et qui ne sont pas purement scientifiques ni même épistémologiques. En d'autres termes, Vuillemin a une conception manifestement plus ambitieuse, plus philosophique et, du même coup, également plus problématique de la tâche de l'ontologie. Je dis cela parce que, si l'on suppose que la philosophie est dans la continuité de la science et que le choix entre les ontologies – et finalement entre les philosophies elles-mêmes – est de la même nature que celui qui est effectué entre

des hypothèses et des théories scientifiques rivales, on peut admettre que les considérations sur lesquelles il s'appuie sont, dans les deux cas, de nature essentiellement scientifique ou épistémologique. Quine dit, dans « Deux dogmes de l'empirisme », que « les questions ontologiques [...] sont sur le même plan que les questions de science naturelle[345] ». Et il cite sur ce point, en français, Meyerson : « L'ontologie fait corps avec la science elle-même et ne peut en être séparée.[346] »

Mais, pour être tout à fait exact, il faut dire que Quine détourne quelque peu de son sens l'affirmation de Meyerson. Elle est formulée chez celui-ci dans le cadre d'une critique du positivisme, qui, selon lui, se méprend totalement sur la réalité de la science en lui demandant de renoncer à toute espèce d'ontologie :

Ceux qui prétendent l'en retrancher se servent inconsciemment d'un système métaphysique courant, d'un sens commun plus ou moins transformé par la science du passé qui leur est familière. Le schéma positiviste est donc véritablement chimérique. Non seulement il ne correspond ni à la science actuelle ni à celle que l'humanité a connue à une époque quelconque de son évolution, mais il implique une modification, un bouleversement de nos habitudes de pensée tel que nous avons une peine infinie à le concevoir et surtout à en mesurer toutes les conséquences. Le seul moyen, en effet, pour chasser toute ontologie, consisterait à accomplir cette opération tout au début de la physique, à dissoudre l'objet en retournant vers la donnée immédiate de M. Bergson, afin d'essayer après coup d'établir des relations directes entre ces données, sans passer par l'hypothèse d'une existence objective [347].

Ce que Meyerson critique est l'idée d'une conscience conforme à l'interprétation phénoménaliste-positiviste radicale et s'efforçant, par conséquent, de se dispenser de toute espèce d'ontologie. Mais il ne se prononce pas sur la question de savoir si les questions d'ontologie doivent être considérées ou non comme étant exactement sur le même plan que les questions scientifiques ordinaires, ce qui constitue justement la question de Quine. Ce n'est pas la même chose de dire que la science contient nécessairement une ontologie, explicite ou implicite, reconnue ou non reconnue, élaborée ou naïve, et de dire que les questions ontologiques, dans une science, sont exactement sur le même plan que les autres et peuvent être décidées par des considérations du même genre.

Or Vuillemin ne voit manifestement pas les choses à la façon de Quine. Il ne croit pas que les questions ontologiques puissent être traitées à peu près de la même manière que les questions de science naturelle, éventuellement avec une part d'incertitude et d'indécision un peu plus grande. L'adoption de la méthode axiomatique permet, du reste, à la science d'oublier largement les questions ontologiques, alors

que ce qui caractérise la philosophie est, au contraire, la volonté d'appliquer la méthode axiomatique aux questions ontologiques elles-mêmes, avec les conséquences que l'on sait, en particulier le surgissement de désaccords irrésolubles concernant la façon de tracer la distinction entre l'apparence et la réalité. Vuillemin croit à une spécificité irréductible et à une autonomie au moins relative de la philosophie par rapport aux sciences ; et sa position est, sur ce point, incontestablement beaucoup plus proche de celle de Gueroult que de celle de Quine.

Une autre différence importante est que Vuillemin a tendance à percevoir comme une rupture véritable le remplacement de l'univers du mythe par celui de la science et de la philosophie. Une des raisons de cela, dans le cas de la philosophie, est l'importance décisive qui est accordée par celle-ci à l'exigence de cohérence, alors que cette exigence est ignorée largement par le mythe.

La pluralité des philosophies, leur rivalité, leurs polémiques rappelèrent, dès l'origine, à la raison que poser, c'est se diviser et choisir. Comment la faculté même des principes pouvait-elle produire un tel conflit ? Car c'est le sentiment de cette diversité irréconciliable qui distingue la philosophie du mythe. Celui-ci va rapiécant des bouts, sans s'inquiéter du disparate. Celle-là ne pose un principe qu'au vu de ses conséquences. Si elle n'y prenait pas garde, une autre la rappellerait aussitôt à la cohérence [348]. »

En d'autres termes, les philosophies se divisent et s'opposent, parce qu'elles se sentent tenues de rester cohérentes, ce qui n'est pas le cas, en tout cas pas au même degré, du mythe.

Pour quelqu'un qui considère les choses de cette façon, il est difficile d'accepter le point de vue de Quine, qui a plutôt tendance, pour sa part, à parler d'une sorte de vaste entreprise intellectuelle de compréhension de la réalité en général, à l'intérieur de laquelle les différences entre le mythe, la science et la philosophie ne peuvent être finalement que relatives :

En tant qu'empiriste, je continue à concevoir, en dernière instance, le schème conceptuel de la science comme un instrument, destiné à prédire l'expérience future à la lumière de l'expérience passée. Les objets physiques sont introduits conceptuellement dans ce contexte en tant qu'intermédiaires commodes – non qu'ils soient définis en termes d'expérience, simplement ce sont des entités posées (*posits*) irréductibles, comparables, épistémologiquement parlant, aux dieux d'Homère. En ce qui me concerne, en tant que physicien profane, je crois aux objets physiques et non pas aux dieux d'Homère, et je considère que c'est une erreur scientifique de croire autre chose. Mais pour ce qui est de leur statut épistémologique, les objets physiques et les dieux ne diffèrent que de degré et non de nature. Les deux espèces d'entités n'entrent dans notre conception que comme des entités posées culturelles. Si le mythe des

objets physiques est épistémologiquement supérieur à la plupart des autres, c'est qu'il s'est révélé être in instrument plus efficace que les autres mythes comme dispositif pour l'introduction d'une structure maniable dans le flux de l'expérience [349].

Du point de vue épistémologique, il n'y a donc pas de différence de nature, mais seulement de degré, entre, par exemple, les dieux de la mythologie grecque, les objets physiques en général (en tant que constituants du schème conceptuel incorporé dans la langue ordinaire ou de celui d'une ontologie philosophique sophistiquée) et les neutrinos (en tant qu'entités posées par la théorie physique la plus élaborée), ce qui, bien entendu, n'exclut en aucune façon qu'il puisse y avoir de bonnes raisons d'accepter certains de ces objets et pas les autres. Quine souligne, du reste, que, pour quelqu'un qui a fait le choix d'une ontologie déterminée, les choix différents peuvent se trouver réduits à un statut qui est tout à fait comparable à celui de mythes purs et simples. Pour celui qui a décidé d'adopter un schème conceptuel rigoureusement physicaliste, une ontologie platonicienne est tout autant un mythe que le schème conceptuel physicaliste en est un pour le phénoménalisme. « On what there is » se termine par la constatation suivante :

Parmi les différents schèmes conceptuels les mieux appropriés aux différents objectifs que nous poursuivons, l'un – le schème phénoménaliste – revendique une priorité épistémologique. Vues de l'intérieur du schème conceptuel phénoménaliste, les ontologies des objets physiques et des objets mathématiques sont des mythes. La qualité de mythe, cependant, est relative, relative, dans ce cas, au point de vue épistémologique. Ce point de vue est un parmi divers autres, correspond à un parmi nos divers intérêts et objectifs [350].

Par conséquent, un schème conceptuel peut être, du point de vue épistémologique, réduit à l'état de simple mythe, mais rester tout à fait intéressant et important d'un autre point de vue, par exemple psychologique ou esthétique. Néanmoins, un philosophe comme Vuillemin dirait certainement que l'on commet, au moins du point de vue du vocabulaire, un manquement à l'obligation de respect du pluralisme quand on qualifie de mythes, dans ce sens péjoratif, les options différentes de celle à laquelle on a accordé soi-même sa préférence. Il faut toujours se souvenir ici que, dans des domaines comme ceux de l'ontologie et de la philosophie, les autres choix, tout au moins lorsqu'ils sont réellement philosophiques, restent des possibilités qui ont une dignité comparable au nôtre et doivent être considérées sérieusement. Les philosophes qui ont préféré des options différentes de la nôtre sont certes, à nos yeux, dans l'illusion ou en tout cas dans la simple apparence ; mais la situation n'est jamais telle que nous puissions nous considérer comme autorisés à croire que le

parti que nous avons pris est en quelque sorte celui de la science, alors qu'ils en sont restés au mythe. Les autres choix encore une fois, y compris ceux qui sont les plus opposés au nôtre, peuvent être aussi philosophiques que le nôtre. Du point de vue de Vuillemin, un platonicien déclaré peut certes, comme tout le monde en est convaincu, être un philosophe authentique, mais un nominaliste radical le peut tout autant, même si on a généralement beaucoup plus de mal à le croire.

Je ne vous ai parlé jusqu'à présent que de la première des trois options ontologiques qui se sont affrontées au XX^e siècle sur le terrain de la philosophie des mathématiques, à savoir le platonisme mathématique, comme héritier du réalisme des universaux. La deuxième option, à savoir l'intuitionnisme, comme héritier du conceptualisme, est présentée par Quine de la façon suivante :

Le *conceptualisme* soutient qu'il y a des universaux, mais qu'ils sont faits par l'esprit (*mind-made*). L'*intuitionnisme*, épousé dans les temps modernes sous une forme ou sous une autre par Poincaré, Brouwer, Weyl et d'autres, n'admet l'usage de variables liées pour faire référence à des entités abstraites que quand ces entités sont capables d'être concoctées (*cooked up*) individuellement à partir d'ingrédients spécifiés à l'avance. Comme Fraenkel a exprimé la chose, le logicisme soutient que les classes sont découvertes, alors que l'intuitionnisme soutient qu'elles sont inventées – ce qui est effectivement une formulation honnête de la vieille opposition entre réalisme et conceptualisme. Cette opposition n'est pas une simple façon de jouer sur les mots ; elle fait une différence essentielle dans la quantité de mathématiques classiques à laquelle on est disposé à souscrire. Les logicistes, ou les réalistes, sont en mesure, sur la base de leurs assumptions, d'obtenir les ordres ascendants d'infinité de Cantor ; les intuitionnistes sont contraints de s'arrêter à l'ordre d'infinité le plus inférieur, et, comme conséquence indirecte de cela, d'abandonner même certaines des lois classiques des nombres réels. La controverse moderne entre logicisme et intuitionnisme a surgi, dans les faits, de désaccords portant sur l'infinité [351].

Reste enfin le formalisme, comme héritier du nominalisme médiéval. La tendance du formalisme est de présenter effectivement comme une forme de mythologie pure et simple l'admission d'entités abstraites dans l'ontologie, que celles-ci se voient reconnaître une existence indépendante de l'esprit ou soient considérées au contraire comme des productions de l'esprit :

Le *formalisme*, associé au nom de Hilbert, fait écho à l'intuitionnisme en déplorant le recours débridé que font les logicistes aux universaux. Mais le formalisme trouve également l'intuitionnisme insatisfaisant. Cela pourrait être le cas pour l'une ou l'autre de deux raisons opposées. Le formaliste pourrait, comme le logiciste, objecter à la mutilation infligée aux mathématiques classiques ; ou il pourrait, comme les *nominalistes* d'autrefois, objecter à l'admission d'entités abstraites de quelque nature

que ce soit, même au sens restreint d'entités faites par l'esprit. Le résultat est le même : le formaliste conserve les mathématiques classiques comme un jeu de notations sans signification. Ce jeu de notations peut toujours avoir une utilité – l'utilité, quelle qu'elle soit, dont il a fait la preuve qu'il la possédait en tant que béquille pour les physiciens et les technologistes. Mais l'utilité n'a pas besoin d'impliquer la signification, dans un quelconque sens linguistique littéral [352].

Je ne vous ai pas encore dit réellement pourquoi je me suis attardé quelque peu sur la classification des philosophies des mathématiques qui a été proposée par Quine. Si je l'ai fait, c'est principalement à cause de l'étude comparative systématique des classifications différentes de Quine et de Vuillemin qui a été entreprise dans une des rares thèses de doctorat qui ont été soutenues à propos de l'œuvre de Vuillemin, à savoir celle de Joseph Vidal-Rosset. On peut résumer l'idée centrale qui y est développée en citant ce que dit l'auteur lui-même dans son avertissement :

Les classifications de Quine et de Vuillemin divergent évidemment sur l'usage qu'elles font du terme d'*intuitionnisme*. Quine ne peut parvenir à définir l'intuitionnisme au sens de Vuillemin. C'est là une limite de la pensée de Quine dont la classification de Vuillemin peut rendre compte. J'ai donc, dans une seconde partie, défini les philosophies des mathématiques qui échappent à la classification de Quine : intuitionnisme et scepticisme. J'ai montré ensuite que la pensée de Quine pouvait être comprise, à l'aide de la classification de Vuillemin, comme un système philosophique « inauthentique » au sens de Vuillemin, mais totalement cohérent. Sauf erreur de ma part, la philosophie de Quine devient totalement systématique si on la comprend comme l'expression d'un *scepticisme platonicien*. Je me suis enfin efforcé d'intégrer dans la classification de Vuillemin les trois philosophies des mathématiques définies par Quine [353].

On pourrait sans doute être tenté d'objecter que Quine n'a pas réellement cherché à construire une classification en bonne et due forme des différentes espèces de philosophies des mathématiques, et encore moins, bien entendu, des différentes espèces de philosophies tout court. Il a plutôt cherché, plus modestement, à montrer comment les trois espèces principales de philosophies des mathématiques qui se sont divisées et affrontées au XX^e siècle peuvent être distinguées par les engagements ontologiques auxquels elles consentent ou refusent de consentir, et comment le critère de l'engagement ontologique qu'il propose permet de clarifier les désaccords qu'il y a entre elles. Mais ce n'est sûrement pas le point le plus important. Car cela n'interdit évidemment pas de se poser la question de savoir quelle position exacte est susceptible d'occuper une philosophie comme celle de Quine dans la classification de Vuillemin, et celle de savoir si la classification de Quine comporte ou non une lacune qui la rend

incapable de définir l'intuitionnisme au sens de Vuillemin. Cette dernière question constitue, bien entendu, une occasion de se demander aussi s'il est indispensable d'adopter une définition comme celle que Vuillemin donne de l'intuitionnisme pour pouvoir comprendre l'intuitionnisme comme philosophie des mathématiques et rendre justice à ce qu'il a été.

Un des problèmes que soulève la position de Quine est évidemment que, comme le note Vidal-Rosset, si le critère de l'engagement ontologique est simple, objectif et impartial, on est obligé de reconnaître qu'il ne s'embarrasse pas de nuances, ce qui pourrait avoir pour conséquence qu'il ne fait pas suffisamment de différences. Un exemple typique de cela est la façon dont Quine traite le réalisme, puisque, comme on a pu le constater, il ne fait guère de différence véritable entre deux positions comme ce qu'on pourrait appeler le platonisme dogmatique, qui soutient que les entités abstraites existent en soi et indépendamment de nos activités de connaissance, et le platonisme que l'on pourrait appeler « pragmatique », qui se contente d'affirmer que nous sommes contraints d'accepter l'existence au moins de certaines d'entre elles pour les besoins de la science, et donc d'une façon qui n'est pas vraiment dissociable de l'entreprise de la connaissance elle-même. Or cette différence peut sembler justement essentielle, du point de vue philosophique.

La façon dont Quine traite la question du réalisme entraîne un affaiblissement certain de la position réaliste et nous laisse pour finir avec un réalisme qui est réellement minimal et ne conserve indiscutablement, même dans le cas des mathématiques, pas grand-chose de proprement platonicien. Comme le dit Vidal-Rosset :

Du réalisme platonicien au réalisme zermelien, il y a appauvrissement, mais aussi simplification légitime, puisque tout platonicien accepte l'existence des universaux préalablement à toute construction de l'esprit. Autrement dit, nous pouvons inverser la chronologie et écrire que tout platonicien est « zermelien », ou que le réalisme s'accorde avec le logicisme. En revanche, les principes du logicisme n'impliquent pas tous ceux du platonisme authentique, car le « platonisme » au sens de Bernays-Quine est purement logico-mathématique, il ne postule pas, par exemple, la participation du monde sensible au monde intelligible [354].

Autrement dit, le logicisme, tel qu'il est défini par Quine, est incontestablement une forme de réalisme, mais c'est, pour reprendre l'expression qui est utilisée par Vuillemin lui-même, un « réalisme appauvri[355] ». Un problème du même genre se pose évidemment à propos de la façon dont Quine utilise le terme « intuitionnisme », dont il distingue deux sens, un sens large auquel il coïncide à peu près avec

le conceptualisme lui-même, et un sens nettement plus restreint :

La position conceptualiste en matière de fondements des mathématiques est appelée parfois *intuitionnisme*, dans un sens large du terme. Selon un usage plus strict, « intuitionnisme » se réfère uniquement à la version spéciale du conceptualisme représentée par Brouwer et Heyting, qui suspend la loi du tiers exclu [356].

Cours 15. L'intuitionnisme comme système philosophique : de la théorie de la connaissance à la philosophie morale

Entre le réalisme et le conceptualisme, il y a, remarque Quine, à la fois un point commun important et une différence qui ne l'est pas moins :

Le platonicien peut digérer tout ce qu'on veut à part la contradiction, et quand la contradiction apparaît, il se contente de l'éliminer par une restriction *ad hoc*. Le conceptualiste a des goûts plus délicats ; il tolère l'arithmétique élémentaire et une bonne quantité de choses en plus, mais il se refuse à avaler la théorie des infinités d'ordre supérieur et certaines parties de la théorie des nombres réels d'ordre supérieur. Sous un aspect fondamental, cependant, le conceptualiste et le platonicien sont semblables ; tous les deux assument de façon irréductible des universaux, des classes, comme valeurs de leurs variables liées. La théorie des classes platonicienne développée au § 5 et la théorie des classes conceptualistes diffèrent uniquement en ceci : dans la théorie platonicienne l'univers des classes est limité à contrecœur et de façon minimale par des restrictions dont le seul but est d'éviter le paradoxe, alors que dans la théorie conceptualiste l'univers des classes est limité allègrement et drastiquement dans les termes d'une métaphore de la construction progressive. Ce serait une erreur de supposer que cette métaphore rend compte des classes ou en donne une explication éliminative, car il n'y a pas d'indication de la manière dont la quantification du conceptualiste sur les classes peut être paraphrasée dans une quelconque notation plus fondamentale et plus innocente. Le conceptualiste a effectivement une certaine justification pour le sentiment qu'il a d'être sur un sol plus ferme que celui du platonicien, mais sa justification est limitée à ces deux points-ci : l'univers des classes qu'il assume est plus maigre que celui du platonicien, et le principe selon lequel il le limite repose sur une métaphore qui a une certaine valeur intuitive [357] .

Il y a une différence de nature entre les deux sortes de positions dont nous venons de parler, celle du platonicien et celle du conceptualiste, d'une part, et celle du nominaliste, d'autre part, que Quine qualifie d'« héroïque ou donquichottesque [358] » et qui consiste à refuser purement et simplement de quantifier sur des objets abstraits quels qu'ils soient, et donc sur des classes en général.

L'exigence de *prédicativité* des définitions suffit à définir une forme de conceptualisme, que Quine propose d'identifier avec l'intuitionnisme au sens large. La définition imprédicative est la procédure qui consiste à spécifier une classe en se référant à un

univers d'objets dont fait partie cette même classe. La définition d'un ensemble n'est prédicative que si elle n'utilise que des quantificateurs portant sur des ensembles déjà construits. Mais l'exclusion des définitions imprédicatives ne suffit évidemment pas à caractériser l'intuitionnisme au sens strict. Si l'on en croit Vidal-Rosset, comme je l'ai dit, Quine n'est pas en mesure de reconnaître la spécificité de la position intuitionniste et, pour pouvoir le faire, on a besoin d'une autre classification que la sienne, à savoir une classification comme celle de Vuillemin :

Il Quine] déclare le platonisme vainqueur, mais il ne peut garantir que toutes les philosophies ont pu concourir. De son point de vue, on ne peut juger que celles qui respectent l'engagement ontologique, c'est-à-dire la version standard de la quantification existentielle. Tel n'est pas le cas de l'intuitionnisme [359] .

Parmi les problèmes qui se posent et qui sont susceptibles de créer des divergences entre les philosophies des mathématiques, il n'y a, en effet, pas seulement celui de savoir sur quelles entités nous devons nous permettre ou nous interdire de quantifier, il y a aussi celui de l'interprétation de la quantification existentielle elle-même. Dans *Quiddités*, à l'article « Constructivisme », Quine traite d'une distinction qui a un rapport direct avec ce genre de problème. Il présente de la manière suivante la différence entre les deux interprétations possibles de la quantification, l'interprétation *objectuelle* et l'interprétation *substitutionnelle* :

Quand le domaine d'objets parcouru par une variable est tel que chaque objet est spécifiable, il existe une interprétation non standard des variables et de la quantification qui devient opératoire. (Les entiers naturels forment un de ces domaines, puisque chaque nombre entier est spécifié par un chiffre dans la notation arabe (*has its Arabic numeral*.) Selon l'interprétation classique ou *objectale* du quantificateur universel (x) [...], celui-ci se lit « toute chose x est telle que » et produit un énoncé vrai si et seulement si la formule qu'il préfixe est satisfaite par tout objet x du domaine. Dans la version non standard, dite *substitutionnelle*, il est seulement requis que la formule que préfixe le quantificateur universel soit vraie pour toute substitution grammaticalement admissible à la lettre x . Lorsque le domaine en question est celui des entiers naturels, il est clair que rien ne distingue ces deux interprétations. Mais elles divergent dès que certains objets ne sont pas individuellement spécifiables par des termes singuliers. Il se peut alors que la formule que gouverne le quantificateur soit satisfaite par tous les objets spécifiables, mais que certains objets non spécifiables ne la satisfassent pas ; auquel cas une telle formule est « substitutionnellement » vraie et « objectalement » fausse [360] .

La distinction peut être faite, de façon analogue, pour la quantification existentielle. Dans l'interprétation *objectuelle*, le

quantificateur ($\exists x$) signifie « Il y a une chose x telle que » et l'énoncé existentiel concerné est vrai si et seulement si la formule à laquelle le quantificateur est préfixé est satisfaite par au moins un objet du domaine concerné. Du point de vue substitutionnel, en revanche, la formule est vraie si et seulement si elle prend la valeur vrai pour au moins un cas particulier résultant de la substitution d'un nom ou d'une description d'individu à la variable x . Là encore, les deux interprétations cessent de coïncider lorsqu'une formule qui n'est satisfaite par aucun objet spécifiable est satisfaite par des objets non spécifiables.

Comme le rappelle Quine, la théorie des ensembles prédicative est trop faible pour permettre de démontrer qu'il doit exister des classes non spécifiables et des nombres réels non spécifiables. Et une façon de donner une signification précise au constructivisme est de dire que tout objet abstrait est spécifiable. Dans le cas des objets concrets, l'interprétation substitutionnelle de la quantification ne constituerait pas une option raisonnable, parce qu'il ne serait pas naturel de s'interdire de faire référence à des objets qui ne sont pas spécifiables. Mais, dans le cas de la théorie des ensembles prédicative, la quantification substitutionnelle semble, au contraire, représenter une option tout à fait naturelle et séduisante, puisque ce genre de théorie souhaiterait, autant que possible, n'admettre, comme objets abstraits, que ceux qui sont spécifiables. Une solution mixte, qui peut sembler également attirante, est celle qui consiste à combiner la quantification objectuelle appliquée aux objets concrets avec la quantification substitutionnelle appliquée à des objets abstraits, comme les classes de la théorie des ensembles prédicative.

Quine est en principe un réaliste décidé, et il opte sans hésiter pour l'interprétation objectuelle de la quantification contre l'interprétation substitutionnelle. La théorie des ensembles prédicative a contre elle l'incapacité dans laquelle elle se trouve de permettre la reconstruction des mathématiques classiques dans leur intégralité, ce qui, aux yeux de Quine lui-même, constitue un argument important en faveur de la théorie des ensembles forte. Mais, en même temps, il est capable de manifester une certaine faiblesse pour les compromis et les solutions mixtes ; et il ne rejette pas totalement le conceptualisme ni même le nominalisme modéré, dont certains développements modernes lui semblent comporter des espérances qui méritent tout à fait d'être prises au sérieux. Parlant de certaines élaborations récentes de la théorie des ensembles prédicative, dues à des auteurs comme Paul Lorenzen, Erret Bishop, Hao Wang et Solomon Feferman, il écrit :

Aujourd'hui, il s'agit surtout de trouver des biais théoriques ingénieux qui permettent de s'arranger avec la théorie prédicative des ensembles. On est

loin d'une preuve d'adéquation définitive, ne serait-ce que parce qu'on ne sait pas comment évaluer exactement les besoins des sciences de la nature en matière d'outils mathématiques. Néanmoins, il est permis d'espérer – non pas, comme nous l'avons vu, en un nominalisme à tout crin, mais en cette variante plus ouverte et plus séduisante que nous venons d'esquisser [361].

Or Vuillemin pense qu'il faut certes respecter ses adversaires philosophiques, mais sûrement pas essayer de s'arranger avec eux. En philosophie, il faut choisir et s'en tenir au choix que l'on a fait, en acceptant de payer jusqu'au bout le prix qu'il implique. C'est la raison pour laquelle on peut penser que le système philosophique de Quine constitue, à ses yeux, un système qui appartient à la catégorie de ceux qu'il appelle « inauthentiques » et qui se caractérisent par un certain penchant pour l'éclectisme. Dans *What Are Philosophical Systems ?*, il contraste la préférence des grands systèmes classiques pour les ontologies simples et unitaires avec ce qu'il appelle le « pragmatisme pluraliste » des philosophes contemporains, en ayant en tête manifestement, comme exemple privilégié, le cas de Quine :

Les grands systèmes du rationalisme et de la philosophie classique ont été organisés conformément à des ontologies simples, même si le réalisme requerrait généralement le dualisme des idées et des phénomènes, sans parler de la troisième réalité de l'âme, ou si une certaine version du conceptualisme distribuait les êtres sur un continuum de perfections ou si un système intuitionniste, en conformité avec la subordination de l'ontologie à la méthode, opposait pour commencer la pensée et l'extension pour les réunir ensuite dans une troisième substance, le composé de l'esprit et du corps. Toutes ces variations et différences restent compatibles avec un certain sens de la simplicité et de l'unité ontologiques. Au contraire, on peut se demander si le pluralisme pragmatiste contemporain entre dans ce schéma, prêt comme il l'est à tolérer différentes ontologies. Un philosophe célèbre, par exemple, revendique les ensembles, les choses et peut-être les événements comme constituant le mobilier de son monde, regrettant à d'autres égards de ne pas être capable d'éliminer de l'univers les traces extensionnelles des idées. Le même philosophe, en morale, s'octroie la permission d'édifier une construction plus parcimonieuse puisque les idées, réduites à des ensembles, fonctionnent dans la théorie de la science, mais sont inutiles dans la théorie de l'action. Un tel système emprunte une de ses composantes au réalisme – mais à un réalisme appauvri –, l'autre, ou les autres, au nominalisme. Or, même si son principe suprême, « Être c'est être un ensemble ou une chose » était reconnu comme une condition nécessaire et suffisante pour rendre compte de la totalité de l'expérience, il révélerait, en raison de sa base éclectique, une espèce d'instabilité interne [362].

Le reproche que Vuillemin adresse au principe suprême de l'ontologie de Quine est donc de reposer sur une base trop éclectique. Une des conséquences de l'éclectisme est une certaine instabilité

interne de la construction à laquelle on parvient de cette façon :

Les efforts effectués sans succès par le philosophe pour se passer des classes ont été repris par les partisans d'une ontologie maigre et simple, qui ont construit des calculs et des trucs pour simuler les ensembles à l'intérieur des limites du nominalisme. D'un autre côté, l'amputation extensionaliste du réalisme est critiquée et les intensions essaient de se frayer un chemin pour revenir par l'intermédiaire des ensembles. Ces mouvements complémentaires montrent au moins la force régulatrice, sinon constitutive, de la présente classification [363].

Quand il se demande, dans la conclusion de son livre, si tous les choix sont *a priori* obligés de tomber quelque part à l'intérieur des limites de la classification qu'il propose – autrement dit, si sa classification est complète –, Vuillemin ne semble guère avoir de doute sur ce que doit être la réponse. Comme on peut le constater dans le cas de Quine, même ceux qui ne choisissent pas vraiment restent tiraillés entre des options qui sont justement celles que la classification distingue et dont ils rêvent plus ou moins de réussir à satisfaire simultanément les exigences. Une philosophie comme celle de Quine, qui est en principe réaliste, ne l'est pas de façon suffisamment ferme pour ne pas rester susceptible d'être entraînée aussi bien du côté d'un réalisme plus riche que de celui du conceptualisme ou même du nominalisme plus ou moins radical. Ce n'est pas surprenant, puisque les choix philosophiques qu'il fait ne sont pas principiels, mais pragmatiques.

Mais on peut, tout en restant sensible aux réserves de Vuillemin, se demander si la façon dont la situation a évolué en philosophie des mathématiques n'a pas fini par faire prévaloir assez largement une attitude conciliatrice et pragmatique qui est, tout compte fait, plus proche de celle de Quine que de la sienne et, du même coup, plus éloignée de ce que l'on est enclin à attendre et à exiger du point de vue philosophique proprement dit. Voyez là-dessus ce qu'écrivait Hao Wang sur la situation présente des recherches sur la question des fondements dans « Eighty Years of Foundational Studies », un texte initialement publié en 1958 dans la revue *Dialectica* :

Il y a une bifurcation fondamentale des méthodes constructives par opposition aux méthodes non constructives qui peut *grosso modo* être mise en corrélation avec le contraste entre l'infinité potentielle et l'infinité actuelle. Il y a des nuances différentes de méthodes constructives et de méthodes non constructives. Selon Bernays, il y a en tout cinq nuances. Si nous remplaçons son « finitisme au sens étroit » par une région encore plus étroite de l'« anthropologisme », qui s'occupe du concept de « faisabilité », nous obtenons les cinq domaines suivants : (1) l'anthropologisme, (2) le finitisme (au sens large), (3) l'intuitionnisme, (4) la théorie des ensembles prédictive ou la théorie des nombres naturels comme êtres (« prédictivisme »), (5) la théorie des ensembles classique

ou la théorie des ensembles arbitraires (platonisme). Les trois premières nuances peuvent être dites avoir trait à une mathématique du faire et les deux dernières à une mathématique de l'être. Alors que chaque rubrique évoque une aire vague de concepts et de méthodes et qu'elles sont recensées dans un ordre de constructivité décroissante, aucune des régions n'a été caractérisée de façon suffisamment précise pour satisfaire la majorité des gens qui travaillent sur les fondements. Et la façon dont ces régions tiennent ensemble n'est pas non plus claire. De façon assez curieuse, les caractérisations que nous avons aujourd'hui sont telles que moins un domaine est constructif, plus satisfaisante est la caractérisation que nous avons de lui. La disposition d'esprit qui prévaut aujourd'hui est celle qui consiste à ne pas choisir un compagnon auquel on restera attaché pour la vie parmi les cinq « écoles », mais à les traiter comme fournissant des comptes rendus (*reports*) utiles sur une seule et même grande structure, qui peuvent nous aider à construire une image totale qui serait plus adéquate que chacune d'entre elles prise isolément. Alors que les philosophes peuvent trouver cet armistice moins excitant que des écoles qui se combattent les unes les autres, il est indubitablement de nature à conduire à une approche plus réussie du but original, qui était de comprendre les mathématiques [364].

Les gens qui s'efforcent de défendre un point de vue proprement philosophique sur la question ne sont, bien entendu, pas tenus de considérer que la disposition d'esprit dominante est également celle qui est correcte et qui doit par conséquent s'imposer aussi à eux. Mais ils ne peuvent pas non plus se permettre de ne tenir aucun compte de ce qu'elle indique.

Vuillemin, comme je l'ai dit, ne semble pas avoir eu beaucoup d'inquiétude sur le caractère complet de la classification qu'il propose. En revanche, quand la question posée est celle de savoir si sa classification elle-même ne pourrait pas présenter une forme d'instabilité et si elle ne pourrait pas, le cas échéant, être contestée sur certains points par des changements survenus dans les sciences, sa réponse est, comme on pouvait s'y attendre, plus circonspecte :

Il y a des objections plus sérieuses qui viennent de la physique quantique, qui a ébranlé toute la conception que nous avons des énoncés de participation. Y a-t-il une distinction ultime entre l'analyse en choses et propriétés, et l'analyse en événements ? Les propositions dogmatiques et les jugements subjectifs sont-ils réellement séparables ? Comment les catégories et les principes suprêmes doivent-ils être redéfinis pour s'accorder avec les réquisits de la microphysique ? Ce sont des questions pour l'avenir, sur lesquelles les scientifiques et les philosophes travaillent encore dans l'obscurité. Il n'y a qu'une seule certitude dans tout cela : quelle que puisse être l'issue de cette recherche plus poussée, la classification future se fondera dans la présente une fois qu'ils reviendront à la description de notre expérience ordinaire, macroscopique [365].

Comme on le voit, de l'aveu de Vuillemin, les principes sur lesquels s'appuie la classification des formes fondamentales de la

prédication elle-même et, par voie de conséquence, celle des systèmes philosophiques, pourraient être, eux aussi, ébranlés un jour sérieusement et même peut-être, pour certains d'entre eux, l'être d'ores et déjà. Si, par exemple, il s'avérait que la distinction entre les propositions dogmatiques et les jugements subjectifs n'est pas tenable, il faudrait renoncer à la dualité fondamentale que Vuillemin instaure entre les systèmes dogmatiques et les systèmes de l'examen. Mais d'où pourrait venir au juste une obligation de renoncer à cette distinction ? De quel endroit de la science ? Ce n'est pas facile à imaginer. Dans le cas de la menace que la physique quantique pourrait représenter pour la conception de l'énoncé de participation dans son ensemble, les choses sont évidemment un peu plus claires. Mais Vuillemin pense que la classification qu'il propose, dans son état actuel, n'a rien à craindre tant que la théorie des formes de prédication fondamentales n'est pas menacée ; et il n'y a pas de raison de s'attendre à ce qu'elle le soit tant qu'on se borne à la description de l'expérience macroscopique et utilise pour ce faire des catégories empruntées à la langue ordinaire.

Quand on compare la classification que Quine donne des philosophies des mathématiques à celle que l'on peut tirer de ce que dit Vuillemin, les différences sont, comme je l'ai déjà suggéré, à la fois évidentes et considérables. Par exemple, Quine utilise comme seul principe de classement le degré d'engagement ontologique respectif des différentes philosophies des mathématiques qu'il considère, et comme, dans le cas des mathématiques, l'ontologie concernée, s'il y en a une, ne peut être qu'une ontologie d'objets abstraits, les philosophies des mathématiques seront distinguées en fonction de ce qu'elles reconnaissent et de ce qu'elles ne reconnaissent pas en fait d'entités abstraites. Or ce n'est pas de cette façon-là que les choses se passent chez Vuillemin. Pour comprendre les positions qui s'affrontent, il faut remonter jusqu'à la théorie de la prédication et à la façon dont le choix d'une forme de prédication fondamentale ou d'un couple de formes de prédication de cette sorte constitue une réponse à la question de savoir où doit passer en fin de compte la frontière entre l'apparence et la réalité.

D'une part, Vuillemin donne au mot « intuitionnisme » un sens considérablement élargi, qui lui permet de l'appliquer bien au-delà de la philosophie des mathématiques et même de la philosophie théorique en général, alors que Quine ne s'intéresse à l'intuitionnisme que comme position possible en philosophie des mathématiques. D'autre part, Vuillemin caractérise la position intuitionniste à l'aide d'un critère différent de celui de Quine. Ce qui est constitutif, à ses yeux, de l'intuitionnisme, est moins le choix d'une réponse déterminée à la question ontologique de l'admissibilité des objets abstraits que

celui qui consiste à exiger de tous les objets de connaissance possibles (qu'ils soient concrets ou abstraits) qu'ils puissent exhiber la méthode de construction par laquelle ils peuvent être atteints, ce qui, comme on pouvait s'y attendre, nous renvoie, dans la classification des formes d'assertion fondamentales, à ce que Vuillemin appelle les « jugements de méthode ». Corrélativement, pour un intuitionniste, la notion de vérité que nous utilisons, en mathématiques ou ailleurs, ne peut pas être dissociée de celle de la méthode qui nous permet de reconnaître la vérité et ne peut, par conséquent, plus être la notion dogmatique qui est utilisée par le réalisme. En mathématiques, « être vrai » doit vouloir dire à peu près la même chose qu'« être démontrable » ; et, de façon tout à fait générale, la vérité doit se réduire à quelque chose comme ce qu'on appelle l'« assertabilité garantie ».

Permettez-moi de citer à nouveau sur ce point, comme je l'avais déjà fait l'année dernière, ce que dit Vuillemin lui-même :

Je donne au mot *intuitionnisme* un sens voisin de celui qu'il a reçu en philosophie des mathématiques. Un mathématicien est dit *intuitionniste* quand il requiert d'une preuve d'existence qu'elle fournisse le moyen de construire l'objet. De même un philosophe est intuitionniste au sens utilisé dans ce livre, quand il requiert des objets de la connaissance qu'ils fassent voir quelle méthode les rend légitimes. Les mathématiciens intuitionnistes se disputent sur la nature et la limite des constructions admissibles. De même, les philosophes intuitionnistes se disputent sur la nature et les limites des méthodes de la connaissance [366].

Descartes et Kant peuvent évidemment être considérés, en ce sens-là, comme des philosophes typiquement intuitionnistes.

Le point de vue intuitionniste, compris comme il l'est par Vuillemin, correspond à une option philosophique très générale. Il peut, en effet, être appliqué non seulement aux objets de la connaissance proprement dite, mais également à ceux de la morale et de l'esthétique. Et c'est de cette façon-là que le terme « intuitionnisme » est utilisé par Vuillemin dans sa classification, ce qui permet de ranger Épicure, par exemple, à côté de Descartes et de Kant dans la catégorie générale des intuitionnistes. Un philosophe intuitionniste qui a construit un système philosophique complet appliquera au cas du vrai, du bien et du beau le même genre de traitement, que Vuillemin décrit de la façon suivante :

Appelons, intuitionniste un système qui rend ses définitions du vrai, du bien et de la beauté dépendantes de la méthode par laquelle la connaissance, la conscience morale et le jugement de goût parviennent jusqu'à eux. En éthique, l'intuitionnisme subordonne le souverain bien aux règles de la liberté. Ou plutôt, comme il est sous le contrôle de notre volonté, le souverain bien n'est rien d'autre que la législation de notre liberté, alors que le fait d'être dépossédé de notre liberté est le principe du

mal. L'autarcie épicurienne, la maîtrise de soi cartésienne, l'autonomie kantienne résultent d'une reconnaissance commune de la primauté de la liberté, en contraste aussi bien avec le dogmatisme qu'avec le scepticisme moral [367].

Comme je l'ai déjà souligné, un philosophe réellement systématique ne pourrait pas, du point de vue de Vuillemin, se permettre d'être intuitionniste dans un domaine, celui de la connaissance par exemple, et de faire un choix différent, celui du réalisme ou du scepticisme, dans un autre. Ce n'est pas de cette façon-là, en tout cas, que les choses se passent dans le cas de philosophies comme celles de Descartes et de Kant. Vuillemin souligne, dans la préface de *L'Intuitionnisme kantien*, que :

Aussi bien l'intuitionnisme que ses versions particulières ne se bornent pas à la connaissance. Il y a une morale cartésienne et il y a une morale kantienne ; toutes deux sont intuitionnistes et chacune d'elle l'est à sa manière. Avec « Les lois de la raison pure et la supposition de leur détermination complète », on entre dans cette extension de l'intuitionnisme, dont la juridiction s'étend aux lois de la raison théorique et pratique. Les trois articles suivants : « Méthode transcendante, morale et métaphysique », « On Lying : Kant and Benjamin Constant », « Kant's Moral Intuitionism » examinent la conception intuitionniste de la raison pratique, particulièrement l'asymétrie de la conscience morale dans ses rapports avec le problème de la décision [368].

Ce que Vuillemin appelle ici l'asymétrie de la conscience morale dans ses rapports avec le problème de la décision correspond à une difficulté bien connue, qu'il formule de la manière suivante :

Il suffit qu'une action ne s'accorde pas à ce qu'exige extérieurement la loi, une constatation qui s'impose à chacun immédiatement, pour que je sache que j'ai violé la loi et que je prenne ainsi conscience que ma volonté est ou a été mauvaise. En revanche, qu'une action s'accorde à ce qu'exige la loi, cet accord prouve simplement que la maxime de ma volonté est conforme au devoir, une conformité compatible avec n'importe quelle intention morale, y compris la plus perverse. Ainsi je puis savoir que je fais ou que j'ai fait le mal sans être jamais capable de savoir si j'agis ou j'ai agi par devoir. À aucun moment je n'ai conscience de ma liberté *in actu* et l'analyse de l'action permet de poser une volonté pervertie, non une bonne intention [369].

Comme le dit aussi Vuillemin, le devoir être de la moralité doit être capable de se promouvoir à l'être sans l'intervention d'une quelconque causalité étrangère :

Le devoir doit être l'unique raison de l'obéissance au devoir. Négliger cette raison, comme le font les logiques déontiques, c'est perdre ce qui spécifie la moralité [370].

Or, quand on agit en conformité avec le devoir, on ne peut jamais

être tout à fait certain que le devoir a été l'unique raison qui a suscité l'obéissance au devoir.

Pour décrire la situation de façon plus précise, il faut revenir sur ce qui se passe lorsque, comme le fait Kant, on est prêt à rendre à la raison son sens platonicien de faculté des idées et que, d'autre part, on s'est convaincu, par des arguments du genre de ceux qui sont développés dans la *Critique de la raison pure*, du caractère conditionnel de toute connaissance objective, aussi bien mathématique qu'expérimentale. Il résulte de ce que pense avoir démontré Kant que des disciplines comme la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle sont des chimères et que, si l'on cherche un fait de raison, on ne peut espérer le trouver qu'en dehors du domaine et des modalités de la connaissance, dans une idée pratique. C'est ce que va nous fournir l'idée du Devoir inconditionnel (*Sollen*) qui se révèle universellement à tout être raisonnable, fini ou non. Comme le rappelle Vuillemin, cette idée contient analytiquement trois propriétés essentielles :

(1) Le devoir être exige inconditionnellement d'être réalisé dans l'être. Alors que le nécessaire se transforme en une réalité en vertu d'une spontanéité naturelle et sans intervention de notre part, le devoir être, qui est transcendant à l'être, ne produit le réel qu'en vertu d'une action.

(2) Cette action est libre, dans les deux sens du mot « liberté ». En premier lieu, une obligation inconditionnelle ne peut s'imposer à la raison que si c'est cette même raison qui la pose et se l'impose de façon inconditionnelle comme loi. En deuxième lieu, l'obligation ne doit pas nécessiter l'action de la façon dont le ferait une loi naturelle et, pour que l'obligation soit suivie, la raison doit en appeler au libre choix de l'agent moral. C'est ce que Kant exprime en disant que la liberté est la *ratio essendi* du devoir, alors que le devoir est la *ratio cognoscendi* de la liberté.

(3) Vuillemin écrit :

Produisant l'être par la liberté, le devoir être le produit comme auto-moteur ou cause de soi, sans faire appel à une causalité étrangère. Est saint le devoir être qui se promeut à l'être par la pure représentation du devoir. Tout être raisonnable, y compris s'il est fini, tire analytiquement du fait de raison l'idée de sainteté, qui ne se distingue de l'idée de bonne intention que par son caractère de disposition permanente [371].

Mais, bien entendu, l'idée de sainteté est une chose et la sainteté en est une autre. Kant dit que, quand elle s'applique aux hommes, la loi morale a la forme d'un impératif, parce qu'on peut les supposer capables, en tant qu'êtres raisonnables, d'une volonté *pure*, mais non

leur attribuer, en tant qu'êtres soumis à des besoins et à des causes sensibles de mouvement, une volonté *sainte*, c'est-à-dire une volonté qui ne soit capable d'aucune maxime contradictoire avec la loi morale. À cela s'ajoute le fait que, comme on l'a vu, si les êtres raisonnables que nous sommes peuvent être supposés capables de volonté pure, ils ne peuvent jamais être assurés, dans un cas donné, que c'est bien la volonté pure – autrement dit la volonté de se conformer à la loi par pur respect pour la loi sans l'intervention d'aucune causalité étrangère – qui a déterminé l'action. En résumé, on peut dire que la raison pure pratique doit pouvoir être elle-même l'auteur exclusif de ses principes, sans avoir à tenir compte d'influences étrangères ; et elle doit, d'autre part, avoir la possibilité de principe de les faire appliquer d'une manière telle que la loi morale reste le motif suffisant de l'action, quels que soient nos instincts et nos désirs naturels.

On comprend aisément pourquoi les choses ne peuvent pas se passer autrement que le dit Vuillemin dans le cas de la philosophie pratique elle-même. Si l'option en faveur d'une forme déterminée de système, en l'occurrence celle de la forme intuitionniste, repose en dernière analyse sur le choix d'un type déterminé d'assertion fondamentale, à savoir ce qu'il appelle le jugement de méthode, il s'agit d'un choix qui doit gouverner aussi bien l'univers de la morale que celui de la connaissance et, plus généralement, celui de la raison pratique que celui de la raison théorique. Comme on le voit, dans l'idée que se fait Vuillemin de ce que doit être un système philosophique, au sens propre du terme, l'exigence de systématité doit être prise dans un sens tout à fait contraignant et ne constitue pas une chose avec laquelle les philosophies qu'il appelle « authentiques » pourraient se permettre de transiger, même si les autres, celles qui acceptent au contraire une part de mixité et par conséquent d'inauthenticité, le font évidemment d'une multitude de façons.

Il peut être utile ici, dans la mesure où on parle généralement moins de cet aspect, de faire une digression sur la manière dont Vuillemin procède pour étendre le domaine de l'intuitionnisme de l'univers de la raison théorique à celui de la raison pratique, et donc de dire quelques mots des textes remarquables, mais généralement très peu connus, qu'il a consacrés à certaines questions de philosophie morale, de philosophie du droit, de philosophie politique et d'esthétique. Comme il le souligne également, « le système kantien de la religion ne s'inscrit pas moins impérieusement que le système du droit dans le cadre de l'intuitionnisme et, de plus, d'un intuitionnisme toujours trop étriqué pour son objet[372] ». Autrement dit, non seulement, Kant reste fidèle, dans le traitement de questions de cette sorte, à l'option intuitionniste, mais encore il en adopte une version

plus restrictive qu'il ne pourrait en théorie se le permettre. On peut constater, en effet, qu'il est possible de distinguer la lettre et l'esprit du kantisme et, en remontant aux principes de l'intuitionnisme kantien, de donner à l'expression de celui-ci une extension plus grande que celle que l'auteur ne s'est cru autorisé à le faire lui-même. La raison de cela est qu'un système, en plus des limitations internes qui résultent du choix initial qu'il a fait (et qui le définit) entre les possibilités qui sont répertoriées dans la classification des formes de systèmes, est soumis à des limitations accidentelles qui sont liées aux circonstances historiques et à l'état des connaissances.

Vuillemin observe même que c'est une tendance naturelle pour un intuitionniste d'imposer à sa philosophie, aussi bien dans le domaine de la morale que dans celui de la connaissance, des limites qui vont au-delà de ce qui est réellement exigé par ses principes :

C'est une tentation naturelle pour un philosophe intuitionniste de borner sa méthode au-delà du nécessaire. En théorie, une fois l'objet de la connaissance rapporté aux actions de cette dernière, le philosophe demande à ses principes de rendre possible la connaissance complète et déterminée des objets tels que la science de son temps les appréhende. Il tend donc à remplacer subrepticement par des relations de fait les relations de droit qui, seules, devraient constituer la possibilité de l'expérience. En pratique, une fois le Souverain bien subordonné à la bonne volonté, le philosophe impose au devoir de régler le détail de décisions dans une société évangélique où les caprices de l'arbitre resteraient sans effet sur l'autonomie de la volonté. Il tend donc, en minimisant les effets de la faute sur la clarté et la distinction de la représentation de l'obligation, à substituer l'innocence à la nature. Aucune de ces deux subreptions, toutefois, ne paraît menacer le lien établi par Kant entre méthode transcendante et métaphysique, pour les séparer au point de vue de la connaissance aussi bien que pour les réunifier au point de vue de la croyance [373].

Je n'ai pas besoin, je pense, de souligner qu'un simple coup d'œil sur les textes qui ont été réunis dans *L'Intuitionnisme kantien* montre avec éclat que, même si la chaire qu'il a occupée au Collège de France s'intitulait « Philosophie de la connaissance », Vuillemin est loin d'avoir été uniquement une philosophe de la connaissance. Je saisis cette occasion pour signaler à ceux d'entre vous qui ne le connaissent pas l'existence d'un livre de lui, intitulé *Éléments de poétique*, pour lequel j'ai une estime particulière et dont je trouve désolant, même si ce n'est malheureusement pas très surprenant, qu'il ait été à ce point négligé. Je n'ai pas l'intention, faute de temps, de vous en parler cette année de façon détaillée, en dépit du fait qu'il le mériterait certainement tout à fait. Mais je voudrais au moins souligner que Vuillemin n'a pas oublié de se poser également la question de savoir dans quelle position se retrouve exactement l'art par rapport à la

philosophie, une fois que l'on a admis que la question cruciale que se pose celle-ci, aussi bien dans le cas de la morale ou de l'esthétique que dans celui de la connaissance, est celle de la distinction de l'apparence et de la réalité.

Vous vous êtes sûrement déjà rendu compte que le cas de l'art risque de poser, de ce point de vue, un problème tout à fait spécial. En effet, comme l'écrit Vuillemin :

Comment l'art n'éveillerait-il pas la perplexité du philosophe, si celui-ci se donne précisément pour tâche de distinguer apparence et réalité ? L'artiste nargue le sage et les condamnations de Platon s'expliquent assez. Voici donc les doctrines philosophiques aux prises avec l'ennemi. Mais puisqu'au moins cette apparence n'en conte à personne, et qu'elle avertit même qu'on ne se trompe pas à elle, sauvons-la autant qu'il se peut. Que choisissons-nous cependant ? Symbole de l'idée, simulation de l'aspiration de la matière à la forme, ou signe des signes desquels ne se distinguent plus les formes quand on réduit l'être à l'individu de l'atome ou de l'onde, l'apparence esthétique plaide-t-elle pour le dogme ? Si elle plaide pour l'examen, nous fait-elle entrer dans le jeu des facultés qui ont organisé l'univers physique ou moral, ou bien l'apparence qui dit ne pas mentir ment-elle encore en nous abusant sur sa différence avec l'apparence qui se fait passer pour l'être [374] ?

Pour pouvoir en terminer tout à fait avec ce genre de question, il faudrait pouvoir être certain d'avoir rompu non seulement avec le monde vrai, mais également avec le monde de la (simple) apparence, comme Nietzsche pensait avoir réussi à le faire :

Le « monde-vérité », nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ?... Mais non ! *avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences* [375] !

Ce qu'il faudrait être en mesure d'abolir est en fait non seulement le monde de la réalité, mais également le contraste entre l'apparence et la réalité lui-même. Car, aussi longtemps que l'on continue à parler d'une apparence qui n'est justement qu'une apparence et qu'on maintient que l'art ne s'occupe, pour sa part, que de l'apparence, on risque de se trouver confronté notamment à la question de savoir si l'apparence qui croit être à l'abri du soupçon d'être mensongère, parce qu'elle nous avertit explicitement qu'elle n'a pas de prétention à se présenter comme la réalité, ne risque pas de mentir encore en nous trompant sur sa différence avec l'apparence qui se fait passer abusivement pour la réalité.

Comme vous avez pu vous en rendre compte, Vuillemin pense que, même quand il est question de l'art, c'est-à-dire d'un domaine qui est en quelque sorte par définition celui de l'apparence et où l'apparence s'avoue clairement comme telle et ne risque par conséquent

apparemment pas (si l'on peut dire) d'usurper le statut de la réalité, nous ne sommes pas dispensés de faire les choix qui s'imposent dans tous les autres cas à la philosophie, comme par exemple celui qui doit être fait entre l'option dogmatique et celle de l'examen. C'est ce que signifie la question : le cas de l'apparence esthétique plaide-t-il en faveur de la forme de système dogmatique ou en faveur de celle de l'examen et, plus précisément, à l'intérieur de celle-ci, du scepticisme plutôt que de l'intuitionnisme, puisqu'il ne semble à première vue plus possible d'affirmer quoi que ce soit qui aille au-delà des apparences, ce qui semble être justement le genre de conviction qui est caractéristique de la position sceptique ?

Comme le dit Vuillemin à propos des différentes éventualités qui ont été envisagées dans le passage que je viens de citer :

Chacune de ces hypothèses peut citer dans l'expérience esthétique une conséquence propre à l'étayer. Le sublime n'est-il pas l'effet de la transcendance proclamée par le réalisme des idées ? Si la forme dont elle est privée n'animait pas la matière, comme le prétend le conceptualisme, le sentiment d'être meilleur ou plutôt de pouvoir le devenir, que tout homme éprouve devant une grande œuvre d'art, resterait une énigme. Quant au nominalisme, consacré religion d'État, il n'a plus besoin d'apologiste. Ce sont ses excès, la virtuosité syntaxique, l'indifférence au sens, l'ésotérisme et le petit nègre, qui font de l'art contemporain une tour de Babel et qui ramènent à l'interrogation critique : comment décrire les plaisirs du goût et les facultés de l'esprit que ceux-ci mettent en jeu ? Le sceptique, enfin, termine par où le réaliste commençait. Car savons-nous discerner l'apparence qui symbolise de l'apparence qui la dégrade, la vie, d'un songe ? Si l'art utilise l'apparence comme signe, sommes-nous obligés de choisir entre ces témoignages ? L'éclectisme, ailleurs damnable, est lié au jugement de goût. L'apparence esthétique ne requiert-elle pas une méthode qui lui fasse place [376] ?

Vuillemin est convaincu, et cela ne le réjouit manifestement pas particulièrement, que l'art contemporain a consacré largement le triomphe du nominalisme, qu'il qualifie même de religion d'État. (C'est évidemment, de façon générale, dans le sens du nominalisme philosophique, ou en tout cas de l'antiréalisme déclaré, que sont allées, dans les différents domaines de l'art où elles se sont manifestées, les tendances qui ont été caractérisées et qui se présentaient parfois elles-mêmes comme « formalistes ». Dans le cas de la littérature, mais pas seulement dans celui-là, ce qu'on a appelé le « formalisme » correspond probablement assez bien à ce que Vuillemin a en tête : la priorité accordée à la syntaxe par rapport à la sémantique, une virtuosité syntaxique qui peut facilement devenir suspecte et une certaine indifférence à la signification.) Mais ce qui est en question ici n'est évidemment pas la façon plutôt négative et, en tout état de cause, discutable dont il a tendance à juger l'art

contemporain, c'est plutôt le fait, sur lequel il a indiscutablement raison, que, même si c'est sans doute une position dominante, le nominalisme n'est pas pour autant une position obligatoire.

Des conceptions philosophiques différentes, qui correspondent respectivement au réalisme, au conceptualisme et au scepticisme, restent également possibles. Il se pourrait en outre que, comme Vuillemin le suggère lui-même, pour une fois nous ne soyons pas vraiment obligés de choisir et que l'éclectisme s'avère être une position plus acceptable que dans les autres cas. Vuillemin estime qu'aucune évolution susceptible de se produire dans les sciences n'est en mesure de réfuter une philosophie et, bien qu'il ne le dise pas explicitement, il est manifestement convaincu également que les changements qui ont lieu dans l'art n'ont pas non plus ce pouvoir. L'évolution de l'art n'est pas plus en mesure de départager les philosophies de l'art et de donner raison à l'une d'entre elles contre les autres que l'évolution des sciences ne l'est de départager les philosophies des sciences.

Pour rendre les choses un peu plus claires, je me permettrai de vous citer encore quelques extraits de la conclusion de l'article intitulé « La conception kantienne des beaux-arts comme exemple de théorie intuitionniste ». Au centre de la confrontation qui conduit à la division entre des options philosophiques divergentes, on trouve la question cruciale des relations entre le bien et le beau. Vuillemin note que Kant qualifie sa propre théorie d'idéalisme et de rationalisme indéterminé[377] et que, ce faisant, il la dissocie des options rivales.

La première d'entre elles est le réalisme, dont la caractéristique est de considérer comme analytique le rapport entre le beau et le bien :

Il y a d'abord des systèmes réalistes de la finalité, qui posent celle-ci dans l'objet, la définissent comme une perfection de la nature et, en conséquence, assimilent en quelque façon le beau naturel et le bien, en concevant comme analytique leur rapport. Ainsi procède Platon en posant les Idées hors des choses. Le beau naturel résultant de la perfection propre à l'idée, tout art qui prétendrait s'affranchir de ces contraintes idéales devra être condamné comme menteur, et c'est le mythe moral d'Er qui, aux chefs de la cité, tiendra lieu de poésie véritable. Ainsi procède toujours Aristote : s'écartant de ce réalisme des idées séparées, son hylémorphisme respecte encore le réalisme de la finalité, en ce que le beau naturel ne faisant qu'exprimer le développement normal de l'idée dans l'individu et l'actualisation adéquate de la forme dans la matière, les beaux-arts, en imitant cette adéquation par la représentation, resteront analytiquement subordonnés à la moralité en ce que l'imitation qu'ils proposent tend spontanément à libérer l'âme des entraves que les passions opposent à l'actualisation de la forme. Le Beau est immédiatement et directement au service du Bien [378].

Pour comprendre ce que veut dire Vuillemin, il faut se souvenir que Kant est aux prises, dans la critique du jugement esthétique, avec une antinomie, l'antinomie du goût, qui est formulée de la façon suivante :

Thèse : Le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts ; car alors on pourrait disputer (*disputieren*) à ce sujet (décider par des preuves).

Antithèse : Le jugement de goût se fonde sur des concepts ; sans cela on ne pourrait, en dépit des différences qu'il présente, même pas se disputer là-dessus (*darüber streiten*) (émettre la prétention à l'accord nécessaire d'autrui avec ce jugement) [379].

Pour parvenir à une solution réelle de l'antinomie, il faut faire successivement deux choix : d'abord entre le rationalisme et l'empirisme du goût, et, ensuite, entre le réalisme et l'idéalisme de la finalité. C'est de ces deux choix faits par l'intuitionnisme esthétique kantien que je vous parlerai la prochaine fois.

Cours 16. La théorie intuitionniste de la finalité esthétique chez Kant. Sur quoi s'opposent exactement le réalisme et l'intuitionnisme en général ?

Kant justifie le choix qu'il fait du rationalisme de la façon suivante :

On peut établir le principe du goût en disant d'abord que celui-ci juge toujours d'après des déterminations empiriques, qui ne peuvent par suite être fournies par les sens qu'*a posteriori*, ou bien en accordant qu'il juge selon une raison *a priori* ; on aurait ainsi en premier lieu l'*empirisme* de la critique du goût et en second lieu le *rationalisme* de cette critique. D'après l'*empirisme*, l'objet de notre satisfaction ne se distinguerait pas de l'agréable ; d'après le *rationalisme*, il ne se distinguerait pas du bien si le jugement reposait sur des concepts déterminés ; ainsi serait niée l'existence de toute *beauté* dans le monde ; à sa place il ne resterait qu'une dénomination spéciale, peut-être pour un certain mélange des deux espèces de satisfaction que nous venons d'indiquer. Mais nous avons montré qu'il existe aussi des motifs *a priori* de satisfaction, qui peuvent se concilier par conséquent avec le principe du rationalisme quoi qu'on ne puisse les comprendre sous des concepts déterminés [380].

Choisir le rationalisme du principe du goût ne suffit cependant pas. Il faut encore choisir entre deux conceptions de la finalité :

Le rationalisme du principe du goût est soit celui du *réalisme* de la finalité, soit celui de son *idéalisme*. Or, comme un jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance, ni la beauté une propriété de l'objet considéré en soi, le rationalisme du principe du goût ne peut aucunement consister en ce que la finalité dans ce jugement soit conçue comme objective, c'est-à-dire que le jugement théoriquement et par suite logiquement (quoique seulement dans une appréciation confuse) porte sur la perfection de l'objet, mais il ne doit porter dans le sujet qu'*esthétiquement* sur l'accord de la représentation dans l'imagination avec les principes essentiels de la faculté de juger en général. Par suite, d'après le principe du rationalisme même, la distinction entre le réalisme et l'idéalisme dans le jugement de goût ne peut consister qu'en ceci que, dans le premier cas, on considère cette finalité subjective comme une fin réelle (intentionnelle) de la nature (ou de l'art) en vue de s'accorder avec notre faculté de juger, et, dans le second, comme un accord se présentant sans but, de lui-même, comme approprié par hasard au besoin du jugement relativement à la nature et à ses formes, produites selon des lois particulières [381].

Comme on le voit, le problème est d'arriver à une caractérisation

du beau qui permette de préserver son autonomie et de le distinguer clairement aussi bien de l'agréable que du bien. Or le réalisme de la finalité est incapable de fournir une conception satisfaisante de la relation entre le beau et le bien, et, par conséquent, de rendre compte de l'aspect proprement esthétique de la satisfaction que nous procure la contemplation du beau. Comme l'explique Vuillemin :

Le réalisme explique, mais en la déformant et en la réduisant à une liaison analytique, la subordination du Beau au Bien. Associée à un concept déterminé, la finalité réaliste n'est cependant dégagée de l'empirisme que pour perdre toute spécificité esthétique. Pour tout le réalisme déterminé, caractéristique des Lumières, le plaisir esthétique n'est qu'un concept confus. On favorise alors l'antithèse de l'antinomie, selon laquelle le jugement de goût est communicable par concept parce qu'on a d'avance enfermé ce jugement dans un concept déterminé, propre, en réalité, à la seule connaissance [382].

Qu'en est-il à présent du nominalisme, dont Vuillemin a examiné de près deux exemplifications typiques, l'une classique, celle de Lessing, et l'autre, contemporaine, celle de Nelson Goodman ? À première vue, le nominalisme, qui récuse toute idée d'une finalité susceptible de résider dans l'objet lui-même, semble mieux placé pour résoudre le problème posé. Mais en réalité ce n'est pas le cas :

Le nominalisme, en réduisant les idées aux mots, paraît mieux placé pour comprendre le jugement de goût. La forme qui fait la beauté n'est que dans les signes que nous associons aux sensations pour les communiquer. Bien que le nominalisme soit resté, par exemple chez Lessing, associé à la doctrine de la *mimésis* et qu'il ait donc paru tolérer la subordination des beaux-arts au beau naturel, il suffit de se souvenir que, les universaux n'étant pas dans les choses et ne naissant que par le truchement des mots, la logique du système exige qu'on regarde ces mots comme ceux d'un langage humain, puisque, si l'on venait à les hypostasier en les projetant sur une prétendue langue chiffrée de la nature, on réintroduirait par la fenêtre les universaux qu'on avait chassés par la porte. Un nominaliste conséquent, Nelson Goodman, par exemple, se gardera même de tout discours sur le beau naturel. Le beau, c'est alors l'objet des beaux-arts et, si l'on veut à tout prix parler de beau naturel, ce sera en renversant la doctrine classique de la *mimésis*, en imaginant que la nature imite l'art. On favorise ainsi la thèse de l'antinomie selon laquelle le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts [383].

Or Kant ne souhaite, pour sa part, favoriser ni la thèse ni l'antithèse de l'antinomie. Pour avoir une solution réelle, il faut trouver le moyen de rendre justice à chacune des deux assertions, ce qui ne peut se faire qu'en montrant qu'il n'y a pas à choisir entre elles parce que, si elles donnent l'impression de se contredire, elles ne le font pas en réalité. Et la résolution de l'antinomie doit, en outre, nous montrer pourquoi cette apparence de contradiction est naturelle et ne peut être éliminée, même si elle ne peut plus, après la résolution,

continuer à nous tromper.

En effet, nous donnons au concept sur lequel doit se fonder la valeur universelle d'un jugement une même signification dans les deux jugements qui se combattent et nous lui attribuons deux prédicats opposés. Il faudrait donc dans la thèse s'exprimer ainsi : le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts déterminés, et dans l'antithèse : le jugement de goût se fonde cependant sur un concept, bien que ce concept soit indéterminé (à savoir celui d'un substrat suprasensible des phénomènes) ; et alors il n'y aurait pas entre elles de contradiction [384].

Kant conclut que la solution ne peut être trouvée qu'à la condition d'accepter d'aller au-delà du sensible et « de chercher dans le suprasensible le point de réunion (*Vereinigungspunkt*) de toutes nos facultés *a priori* [385].

Vuillemin note qu'il y a un voisinage apparent entre le nominalisme et la théorie kantienne, en particulier lorsque, comme c'est le cas chez Lessing, le nominalisme reste tributaire de l'idée de la *mimésis*. Mais ce voisinage n'est qu'apparent parce que deux différences essentielles continuent à les opposer :

La finalité nominaliste refusant tout concept, même indéterminé, et donc tout rationalisme, ou bien on renoncera d'emblée à prétendre qu'elle est communicable universellement, ou bien c'est gratuitement qu'on maintiendra cette prétention. D'autre part, prétextant que le lien entre le beau et le bien est synthétique, on renoncera à toute subordination finale du premier au second par le moyen d'une synthèse *a priori*. Tel est, est-il besoin de le dire, le double postulat auquel obéit aujourd'hui la critique d'art. Ce qui fait la profondeur de la théorie kantienne, c'est qu'au lieu de poser la question de fait : que sont les langages des beaux-arts ? il se pose la question de droit : pourquoi le beau, tant naturel qu'artistique, est-il l'objet d'un langage universel ? et c'est qu'au lieu de s'arrêter en chemin et de s'interroger sur la communicabilité de droit du jugement de goût, il s'interroge sur le droit à la prétention et sur le devoir de communicabilité universelle de ce même jugement et, par conséquent, sur le rapport synthétique, quoique nécessaire, du Beau et du Bien. Ces deux questions spécifiques sont propres à caractériser la théorie kantienne de la finalité esthétique comme un intuitionnisme [386].

Le réalisme postule que le rapport de subordination du beau au bien est analytique. Le nominalisme rétorque que non seulement il n'est pas analytique mais il n'est même pas *a priori*, ce qui ne laisse que deux possibilités : ou bien renoncer à affirmer que le jugement esthétique est de droit communicable, ou bien l'affirmer de façon arbitraire. Ce qui fait l'originalité de la réponse kantienne, selon Vuillemin, est le fait de continuer à se poser la question : comment est possible un rapport de subordination du beau au bien qui est synthétique et cependant nécessaire, ce qui signifie qu'il ne peut pas être simplement empirique et *a posteriori* ? Ce sont ces deux questions

spécifiques – celle de la nécessité d'un concept, même indéterminé, pour garantir la communicabilité de la finalité esthétique, et celle des conditions de possibilité de l'existence d'un rapport non analytique, mais néanmoins nécessaire, du beau au bien – qui permettent, du point de vue de Vuillemin, de caractériser la théorie kantienne de la finalité esthétique comme un intuitionnisme. Comme il le dit, la *Critique du jugement* se situe exactement dans la ligne des deux *Critiques* précédentes et continue à appliquer rigoureusement le programme intuitionniste :

Ainsi, conformément au programme intuitionniste, tandis que la critique de la raison pure et de la raison pratique retrouvaient respectivement au principe des lois naturelles le jeu des facultés déterminant l'affection du Moi, et au principe des lois morales le jeu des facultés déterminant l'action du Moi, la critique du jugement remonte au principe du plaisir esthétique pour y rencontrer d'abord le jeu des facultés réfléchissant la détermination de l'affection du moi [387].

La réponse à la question de la communicabilité du jugement de goût peut donc être formulée comme suit :

La communicabilité du jugement de goût provient [...] de ce que chaque sujet connaissant a les mêmes facultés et que les beautés naturelles – du jugement desquelles dépend tout jugement sur la beauté – provoquent, dans tous les sujets, la même harmonie entre ces mêmes facultés. On retrouve dans cette postulation le principe suprême de l'intuitionnisme. Les conditions de la possibilité de l'expérience sont identiques aux conditions de la possibilité de l'objet de l'expérience et, en conséquence, les conditions de la possibilité de l'expérience se retrouvent identiquement chez tous les sujets [388].

D'autre part, même dans le domaine des beautés artificielles, c'est-à-dire de celles qui sont le produit de la création artistique, c'est encore à cause du fait que le beau est un symbole du bien que la création est en droit d'imposer une sorte d'obligation d'assentiment universel. On mesure donc à quel point, sur les deux questions qui viennent d'être évoquées – la communicabilité de droit du jugement de goût et la subordination du beau au bien –, la position kantienne, autrement dit la position intuitionniste, dans ce qu'elle a de spécifique, est éloignée de celle du nominalisme. Sur la deuxième question, Vuillemin écrit en conclusion :

La relation du beau à la nature contraint à se poser la question : pourquoi la nature a-t-elle donné l'existence à des beautés, c'est-à-dire à des occasions de jugement de goût ? Cela, nous ne le savons pas, mais, selon la profonde remarque de Louis Guillermit, « tout se passe comme si cette pensée que c'est la nature qui a produit cette forme appropriée aux conditions subjectives de notre faculté de juger venait, en quelque sorte, compenser l'absence de concept qui prive de principe de preuve la

prétention du jugement de goût à être *universellement* partagé, et ne laisse à l'obligation que nous faisons à autrui de le partager d'autre fondement que la norme indéterminée d'un sens commun » [389] .

Le § 59 de la *Critique du jugement* s'intitule « De la beauté comme symbole de la moralité ». Il ne faut pas s'empresse de parler, à propos d'une conception de cette sorte, de moralisme ou d'une tentative de réduction du beau au bien. Vuillemin écrit, à propos du beau naturel :

Nous associons [...] particulièrement à la beauté du corps humain des considérations morales touchant à la perfection et au bien, mais ces considérations, dès qu'elles deviennent explicites et directes, détruisent dans sa possibilité même l'appréhension du beau naturel. L'intérêt pratique du bien pervertit la finalité gratuite du beau en l'assujettissant à une fin. La liaison du beau naturel à la moralité doit donc être indirecte et cachée [390] .

La liaison de la beauté artistique à la moralité ne peut, bien entendu, elle aussi qu'être indirecte et cachée, sous peine de voir la finalité gratuite du beau dénaturée par sa soumission à une fin pratique qui lui est étrangère. Si on dit, comme l'ont fait de nombreux écrivains et artistes, que tout grand art est en quelque sorte par essence moral, il ne faut pas perdre de vue qu'un art qui s'efforcerait d'être directement et explicitement moral aurait justement toutes les chances de cesser d'être grand. Mais ce n'est pas sur ce genre de question, aussi important qu'il puisse être, et sur le genre de réponse que l'on peut essayer de lui donner, que j'ai prévu de m'attarder dans ce contexte. Ce qui m'intéresse en priorité est, comme vous le savez, la possibilité d'étendre le concept d'« intuitionnisme », de façon naturelle et en conservant l'essentiel de sa signification, à des domaines comme l'esthétique et la morale.

Vuillemin fait une remarque importante à propos de l'intuitionnisme quand il constate que l'absence d'intérêt pour la philosophie du langage est une caractéristique commune à toutes les doctrines intuitionnistes. Dans le cas de l'intuitionnisme mathématique, c'est une chose bien connue. Un des reproches principaux que Brouwer adresse à ses adversaires, aussi bien les logicistes que les formalistes, est de commettre une confusion fatale entre les mathématiques et leur langage, qui n'est en réalité pour elles qu'un moyen d'expression, d'ailleurs assez imparfait, destiné à la communication : ce n'est en aucun cas dans le langage ou sur le papier mais dans l'esprit que se passent les choses essentielles. Brouwer lui-même était, semble-t-il, un solipsiste ou en tout cas quelque chose qui ressemble assez fortement à cela. Ce n'est, bien entendu, pas du tout le cas de Kant. Mais on peut constater également, au premier coup d'œil, l'absence presque complète, chez lui, de préoccupation pour la

philosophie du langage. Les choses ne se passent pas de façon fondamentalement différente sur ce point, *mutatis mutandis*, chez Descartes.

Cela pourrait sembler à première vue surprenant chez Kant dans la mesure où la question de la communicabilité, que ce soit entre les sujets connaissant ou entre les sujets agissant, conduit à peu près inévitablement à une interrogation sur le langage. Vuillemin explique de la manière suivante pourquoi les choses ne se passent justement pas comme on s'y attendrait chez Kant :

On pourrait croire que la question de la communicabilité en théorie revient à se demander comment un langage est possible. On connaît le peu d'intérêt que Kant a porté à cette question. C'est que l'intuitionnisme et l'opérationnalisme qu'expriment les actions d'un entendement aux prises avec sa sensibilité sont radicalement hostiles aux philosophies du langage. Ils fondent la vérité et la signification sur l'accord actuel ou possible non des formules avec les choses, mais des pensées avec les actions définies comme des pensées déployées dans la possibilité de l'expérience. C'est la possibilité de l'expérience et non pas la cohérence qui est le dernier mot de la connaissance. Est-ce à dire cependant que la question de la communicabilité se trouve exclue de la philosophie transcendantale théorique ? Elle l'est en fait, elle ne l'est peut-être pas en droit. Si Kant l'avait posée, il l'aurait fait à propos du schématisme et de la distinction entre schème, où la synthèse de l'imagination n'a pour but que l'unité dans la détermination de la sensibilité, et image, où cette synthèse se propose quelque intuition particulière [391].

À la confrontation entre les énoncés linguistiques et les faits, l'intuitionnisme a donc tendance à substituer la confrontation entre les pensées et les actions, en mettant à peu près hors circuit le langage.

L'article que je viens de citer s'attaque à ce qui constitue, aux yeux de Vuillemin une difficulté majeure dans la philosophie kantienne, à savoir la façon dont son auteur est amené à postuler de façon à première vue peu plausible, aussi bien dans le cas de la raison pratique que dans celui de la raison théorique, une détermination complète des lois :

Les philosophies dogmatiques posaient l'Universel hors de la chose ou en elle ou dans les mots. Le scepticisme le ravalait au rang d'une représentation psychologique. La philosophie critique [c'est-à-dire, une philosophie qui doit être classée dans la catégorie des philosophies intuitionnistes] en assigne l'origine dans l'activité de la raison. Cette dernière est le principe de toute législation tant théorique que pratique, ici comme raison pure proprement dite immédiatement pratique, là comme raison limitée par la possibilité de l'expérience, c'est-à-dire comme entendement pur. Ces deux sortes de législation sont spécifiques. Dans un cas, on va des concepts aux principes en passant par les schèmes. Dans l'autre, on va des principes aux concepts en passant par les types. Dans les deux cas, cependant, on aboutit à des difficultés semblables. Kant conçoit

les catégories de l'entendement, législateur de la nature, comme complètement déterminées et il fait la même supposition concernant les impératifs particuliers de la raison, législative de la liberté [392].

Dans le domaine de la connaissance, comme je l'ai dit, ce qui est caractéristique de l'intuitionnisme est le fait d'exiger que les objets de la connaissance eux-mêmes comportent une indication des actions de connaissance qui ont permis d'arriver à eux. Et c'est une exigence dont on peut être assuré qu'elle est réalisée s'il est vrai que les conditions de possibilité de l'expérience sont identiques aux conditions de possibilité des objets de l'expérience. Les intuitionnistes peuvent, bien entendu, se disputer entre eux sur la légitimité ou sur les limites de telle ou telle méthode qui est censée conduire à la connaissance. Mais la référence à la méthode est, en tout état de cause, essentielle chez eux. Comment les choses se présentent-elles dans le cas de la morale ?

Vuillemin insiste avec raison sur le fait que, pour les intuitionnistes, l'erreur ne peut s'expliquer que comme un manque de contrôle du sujet connaissant sur le processus de la connaissance, qui résulte de la tendance d'une faculté à s'affranchir abusivement de sa dépendance par rapport aux autres – ce qui pose directement le problème, central pour l'intuitionnisme, de la liberté et de son exercice :

Puisque le critère de la vérité n'est pas l'adéquation, mais la confirmation, dont témoigne le rapport réglé entre les facultés, l'erreur s'expliquera par un dérèglement intrinsèque de ce rapport. Débordement de l'attente sur la représentation sensible chez Épicure, prévention ou précipitation de la volonté libre qui juge au-delà des idées que l'entendement fini reçoit passivement chez Descartes, chez Kant illusion de la raison qui s'affranchit des limites que la sensibilité impose à l'entendement quand celui-ci construit ses objets, le mécanisme de l'erreur est différent dans les trois cas, mais il dépend toujours de l'excès d'une faculté qui devient autonome au lieu de respecter les servitudes que la condition humaine lui impose : obéir à la sensation, n'admettre pour vrai que ce qui est clair et distinct, n'admettre d'objet que dans les limites de l'expérience possible.

Or cette faculté qui se dégage de ses servitudes n'est rien d'autre qu'une expression, vicieuse assurément, de notre liberté. On a dit qu'Épicure avait introduit en philosophie le concept transcendantal de la liberté. Mais ce concept n'a été retenu que par les philosophies intuitionnistes [393].

Un peu plus loin, Vuillemin remarque que la théorie transcendantale de la liberté chez Kant a une portée universelle pour l'intuitionnisme, pour la raison suivante :

Toutes nos erreurs intellectuelles sont des fautes, en ce que la réflexion nous les fait éprouver comme telles. Car l'impatience de l'opinion selon Épicure, la prévention et la précipitation du jugement selon Descartes nous présentent des faits qui en appellent contre nous-mêmes. Même si

l'erreur n'est rien de positif, il n'empêche que, formellement, elle témoigne de notre imperfection et instruit en nous un procès qui, par implication, postule notre liberté. Ainsi le ferme propos de s'en tenir à la seule expérience en appelle à une faculté qui dépasse cette expérience et c'est à bon droit qu'on a dit d'Épicure qu'il a introduit en philosophie le concept transcendantal de la liberté. Ce concept est la clé de voûte de l'intuitionnisme. Il est suscité par la psychologie et l'anthropologie. Il n'est pas de leur ressort. Il est caractéristique de cette exigence paradoxale qu'impose notre raison finie. C'est Fichte qui l'a le mieux décrit en disant : « Être libre n'est rien, devenir libre c'est tout. » Or cette exigence de l'anthropologie peut être considérée comme un réquisit ultime de l'intuitionnisme [394].

Ce qui fait du concept transcendantal de liberté un concept central pour l'intuitionnisme, en tant que tel, est donc le fait que, du point de vue de celui-ci, les actions de la connaissance révèlent l'existence d'une liberté dont la présence est requise pour que certaines d'entre elles puissent apparaître dans la réflexion comme des fautes et être jugées comme telles. Et ce concept ne peut être, bien entendu, qu'un concept transcendantal, et non le concept empirique de liberté. Il faut que nous soyons libres pour pouvoir être jugés coupables de nos erreurs. Considérée de ce point de vue, comme le dit Vuillemin, « l'illusion dogmatique est en réalité une faute morale ou, du moins, une habitude contractée pour jeter le voile de la nécessité sur nos fautes morales [395] ».

Pour les intuitionnistes, comme on l'a vu, ce qui est exigé dans la connaissance n'est pas un accord d'une certaine sorte entre la proposition assertée et un fait qu'elle représente.

L'adéquation qu'il [l'intuitionnisme] requiert n'est pas entre la chose et la représentation vraie, mais entre la représentation et le canon propre à en garantir la vérité [396].

Vuillemin dit aussi que, pour l'intuitionnisme, l'épreuve de vérité ne peut pas consister dans la rencontre avec un fait brut auquel l'assertion s'efforcerait de correspondre, puisque la présence d'un tel fait pourrait toujours être contestée, mais seulement dans la production méthodique de ce fait. C'est bien de cette façon que les choses se passent dans le cas de l'intuitionnisme mathématique, puisque ce qui rend vraie une proposition mathématique n'est pas l'existence d'un fait mathématique qui existe indépendamment d'elle et qui a pu être reconnu comme tel, mais l'existence d'une construction d'une certaine sorte, en l'occurrence une démonstration, qui a été effectuée avec succès :

Les systèmes dogmatiques reçoivent pour critère du vrai l'adéquation aristotélicienne de l'assertion et de la chose. Or cette adéquation est étrangère aux voies par lesquelles on a pu l'établir. En particulier,

l'existence d'une entité est indépendante du mode de sa démonstration. On a pu ainsi affirmer l'irrationalité du nombre π , par des démonstrations apagogiques réduisant à l'absurde la supposition du contraire, bien avant qu'Hermite fût en mesure de fournir une démonstration constructive de la chose. Le dogmatisme reste insensible à cette différence ; aussi bien le nombre π était, en soi, irrationnel avant toute démonstration, directe ou d'ailleurs indirecte [397].

L'intuitionnisme proteste contre la tendance que l'on a à soustraire les lois logiques à l'enquête qu'il réclame sur le critère du vrai. Il soutient qu'en procédant de cette façon on court le risque de postuler des équivalences qui sont trompeuses, en particulier entre le cas du fini et celui de l'infini, et d'être conduit à accepter des propositions dont, contrairement aux apparences, la vérité n'a été aucunement établie. C'est le cas en mathématiques de certaines propositions dont la démonstration fait intervenir des principes comme celui du tiers exclu ou celui de la double négation. Comme le dit Vuillemin :

Le principe du tiers exclu et celui de l'équivalence entre double négation et affirmation comptent au nombre de ces lois que l'ordre des choses, le succès des actions humaines ou les habitudes du langage ont sélectionnées comme étant préalables à toute connaissance possible [398].

Or, selon les intuitionnistes, le privilège qui leur est ainsi accordé et qui est accordé en même temps au langage lui-même, est injustifié et dangereux.

Comme vous pouvez le constater, Vuillemin semble considérer comme la caractéristique des systèmes qu'il appelle « dogmatiques », par opposition aux systèmes dits « de l'examen », le fait que la notion de vérité sur laquelle ils s'appuient est celle de la vérité-correspondance. Or il est clair qu'il faut distinguer ici deux questions qui ne sont pas nécessairement identiques : (1) celle de savoir si, quand une proposition est vraie, elle est rendue vraie par quelque chose qui existe indépendamment de la proposition, ce qui constitue, à proprement parler, la question du réalisme, et (2) celle de savoir si la proposition se rapporte ou non à ce qui la rend vraie sur un mode qui est celui de ce qu'on appelle la « correspondance » – par exemple de la façon que Wittgenstein décrit dans le *Tractatus logico-philosophicus* quand il dit que les objets sont arrangés dans l'état de choses comme le sont les signes qui les représentent dans la proposition.

Dummett a insisté particulièrement sur la nécessité de distinguer ces deux choses. Pour lui, un partisan du réalisme n'est pas tenu d'adhérer à une théorie de la vérité-correspondance. C'est ce dont témoigne clairement l'exemple de Frege, qui est un défenseur passionné du réalisme, mais qui critique en même temps avec la plus grande sévérité la théorie de la vérité-correspondance et la rejette

complètement. De toute façon, ce qui rend vraie la proposition, quand elle est vraie, ne pourrait pas être la correspondance avec un fait de la réalité, puisqu'il n'y a pas de faits, en ce sens-là, dans l'ontologie de Frege : les faits sont, dit-il, des pensées vraies ; et les pensées, il faut le rappeler, appartiennent à l'univers du sens et non à celui de la référence. Mais, naturellement, l'argument qui est utilisé sur ce point par Dummett n'est pas forcément déterminant, et McGuinness considère même que l'un des rares moments où il se laisse aller à utiliser un argument déficient est celui où il raisonne, semble-t-il, à peu près de la façon suivante : « La théorie de la vérité-correspondance est une théorie dont on affirme souvent qu'elle est essentielle au réalisme. C'est évidemment faux, puisque Frege était indubitablement un réaliste, mais rejetait la théorie de la vérité-correspondance. » McGuinness remarque :

Cela revient presque à assumer que Frege était infaillible – bien que, pour être honnête, Dummett donne ailleurs des raisons indépendantes de dissocier les deux théories mentionnées [399].

Permettez-moi d'ouvrir ici une parenthèse pour remarquer qu'il y a à la fois une ressemblance fondamentale et une différence importante entre les façons dont Dummett et Vuillemin abordent respectivement la question du réalisme et de l'antiréalisme. La ressemblance est la suivante. Comme beaucoup d'autres, Dummett se réfère à une déclaration fameuse de Georg Kreisel dans un compte rendu de Wittgenstein, d'après laquelle « le problème n'est pas l'existence des objets mathématiques, mais l'objectivité des assertions mathématiques ». Et il soutient que le point fondamental sur lequel les réalistes et les antiréalistes sont en désaccord n'est pas vraiment celui de l'existence ou de la non-existence d'objets – en l'occurrence d'entités mathématiques – d'une certaine sorte. La question décisive est plutôt celle de la façon dont doit être comprise ce qu'on appelle l'objectivité des assertions mathématiques, autrement dit, celle du genre de vérité qui peut être attribué légitimement à des assertions de cette sorte. Les réalistes, comme j'ai eu l'occasion de le rappeler à différentes reprises, soutiennent que nous sommes en mesure de conférer à nos énoncés mathématiques une signification qui leur assigne des conditions de vérité objectives qui sont réalisées, ou ne le sont pas, de façon indépendante de nos possibilités de connaissance. Les antiréalistes contestent fermement que ce puisse être le cas. Or, comme le remarque Dummett, il ne faut pas confondre la question de savoir par quel genre d'objets les propositions mathématiques sont rendues vraies quand elles sont vraies avec la question de savoir si c'est le concept de vérité réaliste (ou, comme l'appelle Vuillemin, dogmatique) de la vérité ou, au contraire, le concept antiréaliste, qui

doit être utilisé dans leur cas :

La question de savoir si les objets mathématiques sont des constructions mentales effectuées par nous ou existent indépendamment de notre pensée concerne le problème de savoir à quoi ils doivent leur existence ; alors que le désaccord important entre les platoniciens et les intuitionnistes n'est pas affecté par cette question métaphysique. Pour exprimer les choses de façon plus exacte, si cette approche est correcte, alors les conceptions métaphysiques différentes concernant les objets mathématiques ne servent pas de *prémises* pour les interprétations rivales des significations des assertions mathématiques, et pour les conceptions différentes qui en résultent comme conséquences à propos de la validité des lois logiques telles qu'elles s'appliquent à elles. Il est plus tentant de supposer qu'il y a une dépendance en sens inverse [400].

Ce qu'il faut comprendre par-là est ceci :

Si on croit, avec les platoniciens, que nous avons conféré à nos assertions mathématiques des significations telles qu'elles les rendent, de façon déterminée, vraies ou fausses indépendamment de notre connaissance, alors on trouvera naturel d'adopter l'image d'une réalité mathématique existante, complètement déterminée, indépendamment de nous. Si, en revanche, on croit, avec les intuitionnistes, que le contenu d'une assertion mathématique réside entièrement dans notre capacité de reconnaître ce qui constitue une démonstration d'elle et ce qui en constitue une réfutation, de sorte que, quand nous sommes dépourvus d'un moyen effectif permettant d'arriver à une démonstration ou une réfutation, nous n'avons pas le droit de décréter qu'elle est soit vraie soit fausse, on préférera une image d'après laquelle la réalité mathématique est construite par nous, ou, tout au moins, vient à l'existence seulement à mesure que nous devenons conscients d'elle [401].

Dans la controverse entre le réalisme et l'antiréalisme, ce n'est donc pas, d'après Dummett, sur une classe particulière d'entités supposées, par exemple les événements mentaux ou les objets mathématiques, que porte le désaccord principal. Au lieu de parler d'une « classe d'objets disputée », il préfère parler d'une « classe d'énoncés disputée », en entendant par là une classe d'énoncés dont on ne sait pas si on doit ou non leur appliquer le principe de bivalence. Dans l'article « Realism and Antirealism » (1992), il explique qu'il y deux raisons de préférer la formulation qu'il a choisie :

1. Dans certains cas – par exemple, la dispute sur le réalisme concernant le futur et celle qui porte sur le réalisme concernant le passé –, il ne semble pas y avoir d'objets quelconques qui soient en question ; compter les états de choses comme des objets pour cette fin serait de la pure sophistication, comme l'homme que Wittgenstein imagine en train de dire qu'une règle modifie notre connaissance de la longueur.
2. Caractériser un type de réalisme comme une thèse portant sur des objets (supposés) d'une certaine sorte a concentré l'attention, me semble-

t-il, sur la mauvaise question. Par exemple, un défenseur d'un platonisme néo-frégéen concernant les objets mathématiques, comme le sont Wright ou Hale, pourrait toujours nier qu'ils aient des propriétés autres que celles que nous sommes capables de reconnaître, alors que, inversement, un dedekindien qui soutiendrait que les nombres sont de libres créations de l'esprit humain pourrait néanmoins insister sur le fait qu'une fois créés ils ont des propriétés indépendantes de notre capacité de les reconnaître. Il m'a paru évident, et il me paraît toujours évident que, aussi intéressantes que puissent être les questions portant sur la nature des objets mathématiques et le fondement de leur existence, la différence significative est entre ceux qui considèrent les énoncés mathématiques dont la signification est déterminée comme possédant une valeur de vérité définie, indépendamment de notre capacité de la découvrir, et ceux qui pensent que leur vérité ou fausseté consiste dans notre capacité de la reconnaître. Par conséquent, de mon point de vue, le dedekindien serait une espèce de réaliste, et le néo-frégéen une espèce de constructiviste. Pour exprimer les choses de façon plus générale, ce en quoi consiste la réalité n'est pas déterminé simplement par les objets qu'il y a, mais par les propositions qui sont valides : le monde est la totalité des faits, et non des choses. C'était cela la raison qui a motivé la concentration sur l'acceptation ou le rejet du principe de bivalence [402].

On peut se demander de quelle façon il faudrait classer, du point de vue de Dummett, la position d'un mathématicien comme Hermite, telle qu'elle est décrite par Poincaré. Personne, dit Poincaré, n'était plus platonicien en mathématiques que Hermite (Gödel se réfère d'ailleurs explicitement à lui sur ce point) ; mais en même temps il était, de façon à première vue surprenante, tout à fait anticantorien :

Je n'ai jamais connu de mathématicien plus réaliste, au sens platonicien, qu'Hermite, et pourtant je dois avouer que je n'en ai pas rencontré de plus réfractaire au cantorisme. Il y a là une apparente contradiction, d'autant plus qu'il répétait volontiers : Je suis anticantorien *parce que* je suis réaliste. Il reprochait à Cantor de créer des objets au lieu de se contenter de les découvrir. Sans doute à cause de ses convictions religieuses considérait-il comme une sorte d'impiété de vouloir pénétrer de plain-pied dans un domaine que Dieu seul peut embrasser et de ne pas attendre qu'il nous en révèle un à un les mystères. Il comparait les sciences mathématiques aux sciences naturelles. Un naturaliste qui aurait cherché à deviner le secret de Dieu, au lieu de consulter l'expérience, lui aurait paru non seulement présomptueux mais irrespectueux pour la majesté divine ; les cantoriens lui paraissaient vouloir agir de même en mathématiques. Et c'est pourquoi réaliste en théorie, il était idéaliste en pratique. Il y a une réalité à connaître et elle est extérieure à nous et indépendante de nous ; mais tout ce que nous en pouvons connaître dépend de nous, et n'est plus qu'un devenir, une sorte de stratification de conquêtes successives. Le reste est réel mais éternellement inconnaissable [403].

Il n'est peut-être pas sans intérêt, du point de vue du problème qui nous occupe, de citer encore un extrait du texte de Poincaré :

Le cas d'Hermite est d'ailleurs isolé et je ne m'y étends pas davantage. De tout temps, il y a eu en philosophie des tendances opposées et il ne semble pas que ces tendances soient sur le point de se concilier. C'est sans doute parce qu'il y a des âmes différentes et qu'à ces âmes nous ne pouvons rien changer. Il n'y a sans doute aucun espoir de voir l'accord s'établir entre les Pragmatistes et les Cantoriens. Les hommes ne s'entendent pas parce qu'ils ne parlent pas la même langue et qu'il y a des langues qui ne s'apprennent pas [404].

J'ai exprimé à différentes reprises, l'année dernière, la crainte que l'entreprise de classification des systèmes philosophiques dans laquelle s'est lancé Vuillemin ne nous oblige plus ou moins, en fin de compte, à affronter une conclusion qui est presque aussi inquiétante, d'un point de vue rationnel, que celle de Poincaré : il y a entre les philosophes des désaccords qui sont probablement irrésolubles et qui ne s'expliquent peut-être finalement que parce que des philosophes différents sont des hommes différents qui ont, comme le dit Poincaré, des âmes différentes et qui parlent des langages différents. Du point de vue de Vuillemin lui-même, il pourrait y avoir des raisons de penser que des philosophes qui ont opté pour des systèmes philosophiques différents parlent des langages différents et qu'il y a des langages qui ne s'apprennent pas. Un philosophe ne peut pas réellement apprendre le langage dans lequel s'exprime une philosophie rivale de la sienne. Il peut seulement le traduire, avec des distorsions plus ou moins importantes, dans celui de son propre système. Je n'ai pas besoin de rappeler que c'est le genre de situation que Dummett trouve, pour sa part, absolument inacceptable et dont la philosophie doit, de son point de vue, s'efforcer à tout prix de sortir.

Mais, pour en revenir à Hermite, dont, à ma connaissance ni Vuillemin ni Dummett ne considèrent le cas, qui est effectivement très spécial, comment faut-il caractériser, du point de vue philosophique, sa position ? Weyl dit qu'en mathématiques le problème du continu pousse à l'idéalisme épistémologique et il considère que l'intuitionnisme brouwerien accompli, d'une certaine façon, la révolution idéaliste en mathématiques, aussi bien, du reste, du point de vue ontologique que du point de vue épistémologique. Ce qu'il entend ici par « idéalisme » est tout à fait clair, puisqu'un des philosophes qu'il connaît tout à fait bien et auquel il se réfère régulièrement se trouve être justement Fichte. Avec Brouwer, les mathématiques apparaissent clairement comme étant non pas la description d'une réalité préexistante, mais une création continuée de l'esprit.

Or ce n'est évidemment pas du tout ce que veut dire Poincaré quand il dit que, réaliste en théorie, Hermite était idéaliste en pratique. Il ne pensait sûrement pas que la réalité mathématique, pour

autant que nous réussissons à la connaître, soit, de quelque façon que ce soit, notre œuvre. Vous avez certainement remarqué qu'il s'oppose aux cantoriciens précisément au nom du réalisme et leur reproche d'inventer plus ou moins à la légère là où il faudrait se contenter, beaucoup plus modestement, de découvrir, et se résigner à ne découvrir que ce que les moyens limités dont nous disposons nous permettent effectivement de découvrir. Tout comme les intuitionnistes, Hermite insiste sur la façon dont nous dépendons en mathématiques de l'expérience, en l'occurrence de l'expérience mathématique, qui, exactement de la même façon que dans les sciences de la nature, impose des limites strictes à ce que nous pouvons prétendre connaître, et sur le fait que les mathématiques sont une construction en devenir qui ne peut être effectuée que sur la base de ce que nous sommes effectivement en mesure de connaître.

Mais quand il qualifie le surplus d'« inconnaissable », il tient un discours qui est évidemment inacceptable et même incompréhensible pour un intuitionniste puisque, pour celui-ci, l'idée d'une réalité mathématique que nous serions par principe incapables de connaître n'a proprement aucun contenu et aucune signification. Comme vous le voyez, les choses sont réellement très compliquées, puisque l'image platonicienne que défend ouvertement Hermite ne l'empêche apparemment en aucune façon de formuler des mises en garde et d'accepter des restrictions qui sonnent à première vue de façon très semblable à celles des intuitionnistes. Cela pourrait, justement, constituer un argument en faveur d'une approche comme celle de Dummett, qui soutient que ce qui compte, quand on essaie de caractériser l'opposition entre le réalisme et l'antiréalisme, n'est pas l'image en question et pas davantage la tendance à parler en termes de découverte plutôt que d'invention, mais autre chose, à savoir l'attitude adoptée, implicitement ou explicitement, à l'égard du principe de bivalence.

Cours 17. L'antiréalisme et la question de la vérité

C'est, comme je l'ai expliqué, le fait d'adopter une notion de vérité comme celle que choisissent les antiréalistes, et lui seul, qui semble être le responsable ultime du refus d'accepter la validité du principe de bivalence. Pour un intuitionniste, asserter $A \vee \neg A$ signifie en effet asserter que l'on a ou bien une démonstration de A ou bien une démonstration de l'existence d'un obstacle purement mathématique qui s'oppose à la découverte, ou plus exactement à la construction, d'une démonstration de A . Or il est clair que nous ne disposons d'aucune garantie qui nous autorise à affirmer que ce genre de chose est vrai dans tous les cas. Par conséquent, si « A est vrai » doit être compris comme signifiant « A peut être démontré » et « A est faux » comme signifiant « On peut démontrer que A ne peut pas être démontré », il est clair qu'on ne peut se considérer comme autorisé à affirmer que A est vrai ou A est faux, quel que soit A .

Vuillemin considère, lui aussi, que ce qui distingue fondamentalement les partisans de la forme de système dogmatique de ceux de la forme du système de l'examen est le choix d'une notion de vérité différente. Les premiers acceptent et les seconds récusent l'usage d'un concept de la vérité qui rend celle-ci indépendante de la possibilité que nous avons de la reconnaître quand elle existe. On peut remarquer également que, pour Vuillemin lui-même, la question cruciale sur laquelle il s'agit de se prononcer au départ est effectivement moins celle de l'existence d'entités de telle ou telle nature que la suivante : de quelle façon doivent être choisies les formes d'assertion fondamentales dont on considérera qu'elles décrivent la réalité, par opposition à celles qui décrivent seulement l'apparence et qui peuvent être sélectionnées, au contraire, dans d'autres systèmes philosophiques comme faisant partie de celles qui décrivent bel et bien la réalité ? La différence principale entre Vuillemin et Dummett ne porte pas, me semble-t-il, sur ce point, mais plutôt sur le rôle un peu discutable que Vuillemin semble faire jouer dans la confrontation à la notion de vérité-correspondance. Il devient, du même coup, tout à fait clair qu'une des choses qui rendent compliquée et incertaine la comparaison entre la démarche de Vuillemin et celle de Quine est le fait que, pour celui-ci, la question et la discussion ontologiques sont concentrées explicitement et à peu près exclusivement sur le problème de savoir « ce qu'il y a », autrement dit, celui de l'existence ou de la non-existence d'entités

d'une certaine espèce, qui n'est pas pour Dummett et n'est probablement pas non plus pour Vuillemin la question essentielle.

Il est évident que nous sommes confrontés ici à deux problèmes majeurs sur lesquels nous aurons à revenir à différentes reprises par la suite : (1) Dans quelle mesure la théorie de la vérité-correspondance est-elle réellement solidaire de l'option réaliste ? et (2) Quelles sont les relations exactes que l'intuitionnisme, tel que le définit Vuillemin, entretient avec l'antiréalisme, et du même coup avec l'idéalisme ? Ou, pour dire les choses autrement, dans quelle mesure l'opposition que Vuillemin formule comme étant celle des systèmes dogmatiques et des systèmes intuitionnistes peut-elle être assimilée à celle du réalisme et de l'antiréalisme ? La question se pose parce que, si on dit qu'une doctrine comme l'intuitionnisme mathématique propose de remplacer, dans la compréhension que nous avons de la signification des propositions mathématiques, la notion de conditions de vérité objectives par celle de conditions de vérification, il y a lieu de se poser encore une autre question : la vérité qui est attribuée à la proposition sur la base de la démonstration doit-elle être considérée, malgré tout, comme une propriété qui lui appartenait déjà de façon indépendante, ou bien est-elle en quelque sorte le produit de la vérification elle-même, ce qui équivaldrait évidemment à adopter, sur cette question, une position explicitement idéaliste ?

On pourrait être tenté de croire que les théories de la signification antiréalistes peuvent, après tout, se passer de la notion de « vérité » et choisir de remplacer « p est vrai » par « p peut être vérifié » ou, de façon plus radicale encore, par « p a été vérifié ». Mais c'est une erreur. Contrairement à ce que l'on suppose parfois, l'intuitionnisme mathématique a besoin, lui aussi, d'une notion de vérité pour les propositions mathématiques, mais la notion qu'il adopte n'est pas la notion classique. Dummett souligne avec raison qu'on se trompe complètement si on suppose que les intuitionnistes cherchent à remplacer la dichotomie classique vrai/faux par une trichotomie démontrable/réfutable/indécidable. La raison de cela est que, du point de vue intuitionniste, il est impossible d'asserter, de façon absolue, à propos d'un énoncé quelconque A, qu'il n'est ni démontrable ni réfutable. Car une démonstration que A n'est pas démontrable équivaldrait en fait à une démonstration de A. Pour un intuitionniste, la négation de A, $\neg A$, doit être comprise comme équivalente à une implication du type $A \rightarrow F$, dans laquelle F représente ce qu'on appelle la proposition absurde ou impossible (ce pourrait être, par exemple, la proposition « $0 = 1$ »). Et asserter une implication $A \rightarrow B$ revient à asserter que, si on a une démonstration de A, celle-ci peut être transformée en une démonstration de B. Par conséquent, asserter que

A, autrement dit, que $A \rightarrow F$, revient à affirmer que, si on disposait d'une démonstration de A, celle-ci pourrait être transformée en la démonstration d'une impossibilité.

Il résulte de cela que, si nous réussissons à démontrer que la supposition que nous puissions avoir une démonstration de A implique une absurdité, nous aurons démontré A. On peut remarquer également que, même du point de vue intuitionniste, on ne peut certainement pas affirmer la négation du principe du tiers exclu ($A \vee \neg A$), puisque cela reviendrait à affirmer la proposition $A \& \neg A$, qui est une contradiction. Même pour un intuitionniste, la proposition ($A \vee \neg A$) est fautive et, par conséquent, ($A \vee \neg A$) est vrai. Mais, justement, ($A \vee \neg A$) n'est pas équivalent à $A \vee \neg A$. Par conséquent, la notion de vérité qu'utilisent les intuitionnistes ne nous autorise assurément pas à affirmer que toute proposition est vraie ou fautive ; mais elle ne nous autorise pas pour autant à affirmer qu'il y a des propositions qui ne sont ni vraies ni fautes.

Permettez-moi d'introduire ici quelques précisions indispensables, dont nous aurons à nous servir par la suite, notamment dans l'analyse de l'argument de Diodore. Dummett a déploré la tendance, à laquelle il a d'ailleurs cédé lui-même au début, à utiliser comme critère de l'interprétation réaliste pour une classe d'énoncés donnée l'acceptation de la loi du tiers exclu pour les énoncés de cette classe, alors que ce n'est pas l'acceptation de loi du tiers exclu mais celle du principe de bivalence qui peut remplir cette fonction.

Pour éviter tout malentendu supplémentaire, permettez-moi de répéter ici qu'abandonner le principe de bivalence ne signifie pas revenir sur le principe du *tertium non datur*, le principe selon lequel, pour aucun énoncé, nous ne pouvons jamais exclure à la fois la possibilité pour lui d'être vrai et la possibilité pour lui d'être faux, autrement dit, le principe selon lequel il ne peut pas y avoir de circonstances dans lesquelles un énoncé puisse être reconnu comme n'étant, de façon irrévocable, ni vrai ni faux [405].

Il ne saurait donc être question, après avoir rejeté le principe de bivalence, de se croire obligé de rejeter également le principe du tiers exclu « A ou non A », si cela veut dire accepter comme une possibilité que sa négation « non (A ou non A) » soit vraie dans certains cas.

On pourrait facilement être surpris de ce qu'écrit ici Dummett si on l'interprétait comme signifiant que les intuitionnistes, par exemple, rejettent le principe de bivalence, mais acceptent celui du tiers exclu, ce qui n'est évidemment pas le cas. Mais c'est que ce que Dummett appelle ici le *tertium non datur* n'est pas le principe du tiers exclu, tel qu'on le formule généralement, mais plutôt sa double négation, que les intuitionnistes acceptent effectivement. Les choses deviennent plus claires si on considère ce que Dummett a expliqué un peu auparavant.

Il y a, explique-t-il, quatre lois logiques fondamentales, dont chacune affirme la vérité de tous les cas particuliers de quatre schémas de proposition :

- (1) « A ou non A », en symboles, « $A \vee \neg A$ » ;
- (2) « Il n'est pas vrai que ni A ni non A », en symboles, « $\neg(A \wedge \neg A)$ » ;
- (3) « Pas à la fois A et non A », en symboles, « $\neg(A \wedge \neg A)$ » ;
- (4) « S'il n'est pas vrai que non A, alors il est vrai que A », en symboles, « $\neg \neg A \rightarrow A$ »[406].

(1) est toujours appelé la loi du tiers exclu, bien que, estime Dummett, cette désignation conviendrait probablement mieux à (2) ; (2) n'a pas de dénomination reçue ; (3) est appelé la loi de contradiction, ou plus exactement de non-contradiction ; et (4) est appelé la loi de la double négation. Mais il faut faire une distinction supplémentaire entre les lois logiques elles-mêmes et les quatre principes sémantiques qui leur correspondent :

- (1') Tout énoncé est soit vrai soit faux ;
- (2') Aucun énoncé n'est ni vrai ni faux ;
- (3') Aucun énoncé n'est à la fois vrai et faux ;
- (4') Tout énoncé qui n'est pas faux est vrai.

(1') est appelé le principe de bivalence. Les autres principes n'ont pas de dénominations reçues. Dummett choisit d'appeler (2') le principe du *tertium non datur*, (3') le principe d'exclusion et, en suivant, la terminologie intuitionniste, (4') le principe de stabilité. Comme vous le voyez, ce qu'il appelle le *tertium non datur* n'est donc pas tout à fait, comme je l'ai dit de façon un peu inexacte, la double négation du principe du tiers exclu, mais plutôt le principe sémantique correspondant. La distinction entre les lois logiques et les principes sémantiques qui leur correspondent est importante, remarque Dummett, parce que l'acceptation du principe sémantique implique normalement l'acceptation de la loi logique correspondante, alors que la réciproque n'est pas vraie. Les intuitionnistes n'acceptent pas (1'), et pas non plus (1) ; mais ils acceptent, pour les raisons que j'ai indiquées, (2') et également (2).

Le rejet explicite du principe de bivalence est l'option sur laquelle reposent les systèmes logiques plurivalents. Mais ce qui se passe en pareil cas pour le principe du tiers exclu n'est pas immédiatement évident. Dans un système de logique trivalent, par exemple, il n'est certes plus possible d'affirmer que toute proposition est soit vraie soit fausse, puisqu'elle peut encore avoir une valeur de vérité autre que ces deux-là ; mais il semble concevable, à première vue, que le principe du tiers exclu reste vrai, autrement dit, que « A ou non A » prenne malgré tout, pour tout A, la valeur de vérité qui correspond à Vrai.

(Comme le dit Dummett, l'acceptation de la loi du tiers exclu n'entraîne pas forcément celle du principe sémantique correspondant, autrement dit, du principe de bivalence, de sorte qu'un système plurivalent pourrait, semble-t-il, éventuellement accepter la loi du tiers exclu, tout en rejetant, comme son nom l'indique, le principe de bivalence.)

Néanmoins, ce n'est pas de cette façon-là que les choses se passent généralement. Lukasiewicz a construit, en 1920, un système à trois valeurs de vérité : 0 (qui correspond à Faux), 1 (qui correspond à Vrai) et $\frac{1}{2}$ (qui correspond à peu près à « possible » ou à « pouvant être soit vrai soit faux »). Si p est possible, au sens dont il s'agit, non p est également possible et tous les deux prennent la valeur intermédiaire $\frac{1}{2}$. Le système comporte deux connecteurs propositionnels, N (la négation) et C (l'implication). La disjonction, Apq , est définie comme constituant une abréviation pour $CCpqq$, de sorte que $ApNp$ (la loi du tiers exclu) peut être exprimé sous la forme $CCpNpNp$ (c'est-à-dire $(p \rightarrow p) \rightarrow p$). Or cette formule n'est pas vraie, mais, pour utiliser la terminologie de Lukasiewicz, seulement possible dans le système trivalent qu'il propose. Il est facile, en effet, de vérifier qu'elle ne prend pas, dans ce système, la valeur Vrai, mais la valeur $\frac{1}{2}$, quand p a la valeur $\frac{1}{2}$:

Np
0
$\frac{1}{2}$
0

Lukasiewicz est tout à fait clair sur le fait que le principe fondamental qu'il a senti le besoin de reconsidérer n'est pas le principe du tiers exclu, mais le principe de bivalence, à savoir la présupposition fondamentale, sur laquelle repose le calcul propositionnel bivalent, que toute proposition est soit vraie soit fausse. Il écrit à ce propos :

Pour abrégé, j'appellerai cela la loi de bivalence. Bien qu'elle soit appelée occasionnellement la loi du tiers exclu, je préfère réserver ce nom pour le principe familier de la logique classique selon lequel deux propositions contradictoires ne peuvent pas être fausses simultanément [407].

Ce que Lukasiewicz choisit d'appeler le principe du tiers exclu est donc le principe sémantique qui constitue le corrélat de la loi logique

$(A \vee A)$ (ou : $(A \& A)$), autrement dit, précisément, le principe (2'), que Dummett propose, pour sa part, d'appeler le principe du *tertium non datur*. Mais il est facile de vérifier que $(p \vee p)$, qui, dans le système de Lukasiewicz, s'écrit $NNCCpNpNp$, prend, lui aussi, non pas la valeur 1, mais la valeur $\frac{1}{2}$ quand p prend la valeur $\frac{1}{2}$. Cela n'a

rien de surprenant, puisque, si p n'est ni vrai ni faux et est seulement possible, on ne peut exclure comme une chose fausse que p et sa négation soient tous les deux faux. Si p est possible, au sens de Lukasiewicz, non- p est également possible et non-non- p l'est à nouveau, ce qui fait qu'effectivement ni p ni non-non- p ne sont faux. À partir du moment où on rejette le principe de bivalence, parce qu'on admet une valeur de vérité, $\frac{1}{2}$, différente de 0 et 1, il peut donc y avoir de bonnes raisons d'admettre que non seulement « A ou non A », mais également « non non (A ou non A) » ne sont pas vrais quel que soit A . Si on admet l'existence d'une troisième valeur de vérité, on peut continuer à exclure qu'une proposition et sa négation soient vraies en même temps, mais pas qu'elles soient fausses en même temps.

La situation est donc bien différente de ce qui se passe dans le cas de l'intuitionnisme, qui conteste, lui aussi, le principe de bivalence, mais pas ce que Dummett appelle le principe du *tertium non datur*. Dans la logique trivalente de Lukasiewicz, ni $A \vee A$, ni sa double négation ($A \vee A$), ni la loi de non-contradiction, ($A \& A$) ne sont valides, ce qui constitue une différence importante par rapport à l'intuitionnisme, pour lequel ($A \vee A$) et ($A \& A$) restent valides. Mais, bien entendu, dire que ces deux dernières propositions ne sont pas valides dans le système de Lukasiewicz n'est pas dire qu'elles sont fausses, mais seulement que, pour certaines attributions de valeur de vérité à A , elles prennent une valeur qui n'est pas le vrai, mais seulement le possible.

Lukasiewicz affirme que, dans le fameux chapitre 9 du *De Interpretatione*, « le raisonnement d'Aristote ne s'applique pas tant le principe du tiers exclu que l'un des principes de base de notre logique tout entière qu'il a été lui-même le premier à énoncer, à savoir que *toute proposition est soit vraie soit fausse* »[408]. Mais, dans ce cas, Lukasiewicz ne devrait probablement pas affirmer avec autant d'insistance que sa démarche se situe dans la ligne de celle d'Aristote, puisque chez lui, justement, ce n'est pas seulement l'autorité du principe de bivalence, mais également, avec elle, celle de la loi du tiers exclu qui est contestée. Il pourrait, il est vrai, se défendre en faisant remarquer que la loi du tiers exclu, dans son système, n'est pas non plus rejetée, en ce sens que, si la loi ne peut assurément pas y être affirmée, sa négation ne le peut pas davantage. La validité de la loi n'est, de toute façon, pas en question tant que les valeurs de vérité qui sont prises en considération sont uniquement 0 et 1, c'est-à-dire celles qui correspondent au vrai et au faux. Le système se comporte sur ce point exactement comme le fait le calcul propositionnel bivalent.

Si je me suis permis de vous infliger ces quelques considérations

un peu techniques, qui montrent malheureusement, entre autres choses, à quel point la terminologie utilisée dans la discussion des problèmes de cette sorte a été et est restée encore aujourd'hui fluctuante – ce que les auteurs veulent dire quand ils parlent de la loi de bivalence ou de celle du tiers exclu est loin d'être toujours clair –, c'est pour en arriver à ce qui distingue fondamentalement le point de vue de Lukasiewicz de celui de Dummett sur la question de la bivalence. Avant de vous parler de cela, je voudrais encore citer, comme une illustration étonnante de ce que je viens de dire, le fait que Bréhier, dans sa présentation de l'argument de Diodore, appelle « principe de contradiction » un principe qui, d'après la façon dont il l'énonce, doit être en réalité le principe de bivalence. Visiblement, Bréhier entend par « principe de contradiction » le principe selon lequel toute proposition est soit vraie soit fausse, alors que ce que le principe de contradiction énonce semble devoir être plutôt qu'aucune proposition ne peut être à la fois vraie et fausse :

Ce qu'ils [les Mégariques] veulent avant tout montrer, c'est qu'un philosophe du concept, n'admettant que des essences fixes, n'a pas le droit d'introduire ces réalités indéterminées que voulait Aristote. Tel paraît être le sens de l'argument auquel s'attache le nom de Diodore Cronos, disciple d'Eubulide et contemporain du roi Ptolémée Sôter (306-285) : cet argument que l'on appelle le triomphateur atteint en effet les racines mêmes de la philosophie d'Aristote, en montrant que, dans cette philosophie, la notion du possible, et par conséquent de puissance indéterminée, ne peut avoir aucun sens.

Aristote donne (sans d'ailleurs l'attribuer à Diodore ni même aux Mégariques) une forme tout à fait simple de l'argument (*De l'interprétation*, chap. IX) : dès que vous admettez d'une manière générale que toute proposition est vraie ou fausse, le principe s'applique aussi bien aux événements futurs qu'au présent ou au passé ; toute assertion sur le futur sera ou vraie ou fausse ; il s'ensuit qu'il n'y a aucune indétermination (ou possibilité d'être ou ne pas être) pour l'événement futur. L'affirmation du possible est incompatible avec le principe de contradiction. L'auteur de cet argument voulait-il (comme affecte de le croire Aristote, qui le réfute par les conséquences pratiques de sa thèse) démontrer la nécessité ? N'est-il pas plus conforme à ce que nous connaissons des Mégariques de croire qu'il voulait démontrer l'absurdité des conséquences d'une logique fondée sur le principe de contradiction, qui amenait à rendre impossible toute volonté et toute délibération sur le futur [409] ?

Pour en revenir à ce qui distingue l'attitude de Dummett et celle de Lukasiewicz sur la question de la bivalence, il faut noter que Dummett considère cette question avant tout du point de vue de la confrontation entre le réalisme et l'antiréalisme. Le critère du réalisme, pour une certaine catégorie donnée de propositions, est, selon lui, l'acceptation du principe de bivalence pour les propositions en question. Or la mise en question du principe de bivalence, chez

Lukasiewicz, est motivée par des considérations sensiblement différentes. Elle lui a été inspirée par le cas des propositions qui décrivent des événements futurs et qui sont telles qu'il peut très bien ne rien y avoir dans la situation présente qui les rende d'ores et déjà vraies ou fausses. Et ce n'est pas en rapport avec la confrontation entre le réalisme et l'antiréalisme, mais avec celle qui a lieu entre le déterminisme et l'indéterminisme, qu'il a construit son premier système de logique plurivalente :

La loi de la bivalence est la base de notre logique tout entière, néanmoins elle était déjà très disputée par les anciens. Connue d'Aristote, bien que contestée pour les propositions qui se réfèrent au futur, rejetée de façon péremptoire par les Épicuriens, la loi de la bivalence fait sa première apparition complète avec Chrysippe et les Stoïciens comme un principe de leur dialectique, qui représente le calcul propositionnel ancien. La querelle portant sur la loi de bivalence a un arrière-plan métaphysique, les avocats de la loi étant des déterministes décidés, alors que ses adversaires tendent vers une *Weltanschauung* indéterministe. Nous sommes ainsi entrés dans le domaine des concepts de possibilité et de nécessité. La loi la plus fondamentale de la logique semble après tout ne pas être tout à fait évidente. En me fiant à des exemples vénérables, qui remontent à Aristote, j'ai essayé de réfuter la loi de bivalence en poursuivant la ligne de pensée suivante [410].

J'ai déjà indiqué en quoi consiste la ligne de pensée en question. Lukasiewicz considère la proposition qui énonce qu'il sera à Varsovie à un certain moment de l'année prochaine, par exemple le 21 décembre à midi, et il soutient qu'il est possible, mais pas nécessaire, qu'elle se vérifie le moment venu. Or, si la proposition était déjà vraie maintenant, la présence de Lukasiewicz à Varsovie au moment indiqué serait nécessaire ; et, si elle était fausse, sa présence serait au contraire impossible. Par conséquent, la seule solution raisonnable semble être d'admettre que la proposition concernée n'est pour le moment ni vraie ni fausse et possède une troisième valeur de vérité. Cela revient à mettre en question ce que l'on peut appeler le principe de rétrogradation du vrai – qui entraînerait, en l'occurrence, le déterminisme et même le fatalisme : si la proposition doit être vraie le 21 décembre de l'année prochaine, elle doit également être vraie dès maintenant – et donc à rejeter le principe de bivalence pour les propositions de cette sorte.

Comme je l'ai dit, les raisons qu'a Lukasiewicz de contester le principe de bivalence diffèrent donc à la fois de celles des intuitionnistes et de celles de Dummett. Remarquons, à ce propos, que, si on pense que la réalité n'est pas ou pas encore suffisamment déterminée pour rendre vraies ou fausses certaines des propositions que nous pouvons être amenés à asserter, il sera naturel de mettre en question la possibilité d'appliquer la loi de bivalence aux propositions

de cette catégorie. Mais il me faut insister ici à nouveau sur le fait qu'une des caractéristiques les plus remarquables de la démarche de Dummett est que nous devrions plutôt, d'après lui, prendre les choses en sens inverse. Si nous estimons avoir de bonnes raisons de croire que nous avons réussi à donner à nos propositions une signification qui leur assigne des conditions de vérité qui sont, de façon déterminée, réalisées ou non réalisées, indépendamment de la connaissance que nous possédons ou sommes capables d'acquérir, alors nous inclinerons du même coup en faveur de l'idée d'une réalité indépendante suffisamment déterminée pour les rendre dans tous les cas soit vraies soit fausses. Vuillemin, en revanche, reste fidèle à la conception traditionnelle, pour laquelle ce qui est en question, de façon directe, dans le débat est l'existence ou la non-existence d'une réalité de cette sorte, susceptible de rendre vraies les propositions que nous formulons et, plus précisément, de « correspondre », dans un sens approprié du mot, à ce qu'elles affirment.

Dummett a pris soin de préciser que, quand il a éprouvé le besoin de reformuler, dans les termes où il l'a fait, la controverse entre le réalisme et l'antiréalisme, il ne l'a pas fait dans le but d'énoncer lui-même une thèse philosophique consistant à opter pour l'une ou l'autre des deux positions qui s'affrontent, même si beaucoup de ses premiers lecteurs ont pu croire qu'il avait épousé, pour sa part, clairement la cause de l'antiréalisme. Il voulait en réalité, a-t-il expliqué, formuler simplement un programme de recherche susceptible de conduire, dans un futur plus ou moins éloigné, à une décision effective, qui n'est probablement pas possible pour le moment. C'est, bien entendu, un autre aspect sous lequel sa démarche se distingue fondamentalement de celle de Vuillemin, qui ne croit pas que les questions philosophiques puissent devenir réellement décidables. Dummett nous dit :

La formulation en termes d'une classe d'énoncés, plutôt que d'une classe d'entités supposées, et l'insistance sur l'étayage (*underpinning*) à donner à la logique qui doit être considérée comme gouvernant ces énoncés ont rendu plus plausible la stratégie que je recommandais, de commencer non pas par le statut métaphysique des entités, mais par l'explication qui doit être donnée des significations des énoncés. Ce n'était cependant pas la raison de la recommandation. La réalité était plutôt celle-ci : puisque ces désaccords métaphysiques incarnaient des images divergentes de la réalité à laquelle les énoncés se rapportaient, il me semblait manifeste que ce qui leur est sous-jacent était constitué par des images divergentes des significations de ces énoncés. Puisqu'aucun moyen ne s'offrait pour décider quelle image de la réalité était correcte, l'approche plus féconde résidait dans la détermination de l'image de la signification qui l'était, car dans ce cas il y avait une théorie de la signification à construire et une pratique linguistique par rapport à laquelle elle pouvait être testée [411] .

Il est important de remarquer que ce qui fait la spécificité de la position de Dummett n'est pas seulement le fait de croire que c'est sur le terrain de la théorie de la signification que les choses doivent être décidées. C'est également sa conviction qu'en dehors de cela il n'y a véritablement rien d'autre à discuter et à décider. La retranscription qu'il propose épuise complètement le contenu non métaphysique, c'est-à-dire, pour lui, finalement le contenu tout court, de la question posée :

Une fois [la controverse] résolue en faveur d'une certaine doctrine, l'image de la réalité qui va de pair avec la doctrine et qui lui donne son expression métaphysique s'imposera automatiquement à nous ; mais elle n'a pas de contenu additionnel qui lui appartienne en propre. Son contenu non métaphysique consiste dans le modèle de la signification qu'elle suggère ; aussi puissamment que l'image puisse s'imprimer en nous, nous devons garder présent à l'esprit le fait que son contenu est une thèse dans la théorie de la signification, et que, en dehors de cela, ce n'est rien de plus qu'une image [412] .

Il y a encore une complication dont il faut tenir compte. Comment faut-il formuler exactement le principe dont l'acceptation semble définir le réalisme ? Ne pourrait-on pas supposer que ce qui constitue la marque du réalisme n'est pas l'acceptation de la bivalence, mais celle du principe plus faible, que Dummett propose d'appeler le principe de *valence*, selon lequel tout énoncé non ambigu est, de façon déterminée, vrai ou faux ? Dummett dit être parvenu à la conclusion que c'est le rejet de la bivalence qui caractérise les formes les plus profondes et les plus intéressantes de l'antiréalisme. Mais il y a des raisons de rejeter la bivalence qui ne sont pas d'une espèce suffisamment profonde pour être considérées comme incompatibles avec le réalisme. C'est le cas, par exemple, lorsque, comme l'ont fait de deux façons différentes Frege et Strawson, on choisit de considérer que les propositions qui ont pour sujet des termes vides comme « Le présent roi de France » n'ont pas de valeur de vérité. Russell fait pour sa part un choix différent, puisque, pour lui, une proposition comme « Le présent roi de France est chauve », peut être paraphrasée d'une manière telle que la description définie « Le présent roi de France » n'y figure plus et apparaît après cela comme une proposition ayant bel et bien une valeur de vérité et comme étant fausse.

Aussi bien Frege et Strawson, d'un côté, que Russell, de l'autre, adoptent une position qui peut être qualifiée d'antiréaliste concernant une certaine catégorie d'objets : ils parviennent, de deux façons différentes, à éviter l'ultraréalisme de Meinong concernant les objets possibles ; mais Russell arrive à ce résultat sans remettre en question de quelque façon que ce soit le principe de bivalence. Cela montre, entre autres choses, que le réalisme a bel et bien quelque chose à voir

également avec l'existence ou la non-existence d'objets d'une certaine sorte et que l'on peut adopter une position réaliste ou antiréaliste à l'égard de ce type de question. C'est ce qu'explique Dummett dans le passage suivant.

L'exemple [de Russell] montre que l'antiréalisme peut être manifesté par une réinterprétation d'énoncés de la classe disputée, qui les construit non pas tels qu'ils se présentent au premier abord, mais comme ayant une structure qui est démentie par leur apparence de surface ; et cette interprétation peut servir à sauver la bivalence. Nous devrions être conscients du fait que les descriptions « réaliste » et « antiréaliste » sont relatives à ce à propos de quoi les philosophes auxquels elles sont appliquées sont dits être ou ne pas être réalistes. En dehors du contexte, ce serait une erreur de nier que Frege, ou Russell en 1905, étaient des réalistes : mais, comparés à Meinong, ils étaient certainement tous les deux des antiréalistes concernant les objets possibles [413].

Il s'agit cependant clairement, cette fois, du réalisme et de l'antiréalisme à l'égard d'entités et non de propositions.

Le genre de considérations qui a inspiré la création des systèmes de logique plurivalents est assez bien résumé dans un passage du petit livre de Robert Ackermann, *Introduction to Many-Valued Logics* :

Une redivision suggérée des domaines attribués à la vérité et à la fausseté comme constituant le fondement d'une logique plurivalente est presque toujours le résultat d'une intrusion de la théorie sémantique ou épistémologique dans la conception selon laquelle toute proposition est soit vraie soit fausse en fonction de ce que sont les faits. Adopter la position selon laquelle *toute* proposition est soit vraie soit fausse pour ces raisons revient à ignorer le point épistémologique qui consiste dans le fait que la distinction majeure entre les propositions douées de sens, d'un point de vue pratique, est la distinction entre celles dont la valeur de vérité est connue et celles dont la valeur de vérité n'est pas connue ou ne peut pas être déterminée à cause des conséquences qui résultent du fait d'avoir établi qu'une autre proposition est vraie. Dans le cas où une valeur de vérité n'est pas connue, à cause des conséquences résultant du fait d'avoir établi qu'une autre proposition est vraie, il peut se faire que la valeur de vérité *ne puisse pas* être connue. Dans un cas de cette sorte, cela peut devenir un sujet de controverse de savoir si nous devons ou non dire que l'assertion a une valeur de vérité inconnue ou qu'elle n'a pas de valeur de vérité du tout [414].

La mécanique quantique fournit des exemples souvent cités et commentés de situations dans lesquelles, du fait que nous avons réussi à déterminer la valeur d'une certaine grandeur, nous nous trouvons dans l'impossibilité de connaître la valeur d'une autre grandeur. Et il n'est pas surprenant que le recours à la logique plurivalente ait été considéré assez souvent – il l'a été en particulier par Reichenbach – comme une voie prometteuse pour résoudre certaines des « anomalies » de la mécanique quantique, comme on les appelle.

Reichenbach pensait que nous aurions intérêt à interpréter la mécanique quantique non pas dans les termes de la logique standard, mais dans ceux d'une logique plurivalente dans laquelle les « anomalies causales » peuvent être évitées parce que certaines propositions n'ont plus à être considérées comme étant soit vraies soit fausses, mais peuvent se voir attribuer une autre valeur de vérité.

Je ne m'attarderai pas sur la question de savoir si l'on peut ou non espérer résoudre ce genre de problème par un changement de logique. Susan Haack, dans le livre qu'elle a publié en 1974 sur la logique déviante, faisait le constat suivant :

Dans la dispute sur la mécanique quantique, par exemple, où Reichenbach avait argué dans *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics* (1944) que des conséquences inacceptables résultent de la conjonction de la logique classique et de la physique quantique, et que la meilleure façon d'éviter ces conséquences était d'utiliser une logique trivalente, cette position a été attaquée pour les raisons que les anomalies ne résultent pas vraiment de la combinaison ; que, bien qu'elles en résultent *effectivement*, elles ne sont pas réellement inacceptables ; que, bien qu'elles en *résultent* et *soient* inacceptables, il y a de meilleures façons qu'un changement de logique de les éviter ; et que, bien qu'elles en résultent et qu'elles *soient* inacceptables et que nous *ayons besoin* par conséquent d'un changement de logique, le changement que Reichenbach propose n'est pas le bon [415].

Mais, bien entendu, rien de tout cela ne nous dispense de continuer à nous demander si ce qui se passe dans le cas de la mécanique quantique peut constituer ou non une bonne raison de reconsidérer le principe de bivalence, et quelle notion de vérité, s'il y en a encore une, nous pouvons utiliser à propos de certains des énoncés qu'elle formule.

Les scrupules et les réticences exprimés par Dummett à propos de certaines des utilisations du principe de bivalence sont motivés par des considérations sémantiques, en ce sens qu'il se place, comme on l'a vu, sur le terrain de la théorie de la signification. Ceux des intuitionnistes sont inspirés, pour leur part, par des raisons qui sont clairement épistémologiques, mais que Dummett croit possible de reformuler en termes sémantiques. Ce que les intuitionnistes reprochent aux mathématiques classiques est d'avoir laissé s'instaurer une distance beaucoup trop grande entre la vérité en mathématiques et la capacité que nous avons, quand elle existe, de la reconnaître par le moyen de la démonstration. Une question qui se pose est de savoir s'il ne serait pas possible en fin de compte, du point de vue intuitionniste, de renoncer purement et simplement à utiliser l'idée de vérité et de la remplacer par une notion appropriée d'assertabilité justifiée, en l'occurrence celle de démontrabilité.

Dummett soutient qu'il n'en est rien, ne serait-ce que pour la raison suivante :

Les défenseurs des théories de la signification vériconditionnelles ont [...] raison d'arguer que le concept de vérité est indispensable. Le concept de vérité est le pivot sur lequel une théorie de la signification est amenée à produire des effets sur la métaphysique. La métaphysique se préoccupe de la nature générale de la réalité, et, comme l'énoncent les remarques initiales du *Tractatus*, la réalité est constituée non pas par la totalité des objets qui existent, mais par la totalité des faits qui sont réalisés. Les faits sont des propositions vraies : ainsi la métaphysique s'occupe de savoir quelles sont les vérités qui sont données en général [416].

Dans la façon qu'a Dummett d'envisager la question du réalisme et de l'antiréalisme, la question primordiale est effectivement celle des vérités que nous sommes prêts à reconnaître comme établies, et c'est de la réponse que nous lui donnons que dépend l'acceptation ou le refus de l'existence de certains objets. C'est la raison pour laquelle un partisan suffisamment radical d'une théorie justificationniste de la signification – c'est-à-dire d'une théorie qui propose de concevoir la signification d'une proposition en termes des raisons qui justifient son assertion – peut être amené pour finir à nier tout simplement la réalité du passé et à soutenir qu'en toute rigueur seul le présent existe réellement :

La théorie justificationniste de la signification considère la signification d'une forme d'énoncé comme donnée par ce qui est requis pour l'établir comme vraie. Un justificationniste radical considère cela comme étant ce en vertu de quoi l'énoncé est vrai, s'il est vrai. C'est la raison pour laquelle l'antiréaliste concernant le passé, dans l'article que j'ai écrit il y a longtemps sur « La réalité du passé », finissait par soutenir qu'il n'y a jamais que ce qui existe dans le présent, et que par conséquent un énoncé concernant le passé, s'il est tout simplement vrai, ne peut être vrai qu'en vertu de ce qui existe ou de ce qui est vrai *maintenant*. Il ne peut pas admettre qu'un tel énoncé ne peut être établi maintenant, s'il peut l'être, que par ce qui se situe dans le présent, mais qu'il ne porte pas lui-même sur le présent, et que ce qu'il dit n'est rien qui porte sur le présent. Nous supposons normalement qu'un énoncé portant sur le passé, s'il est vrai, est rendu vrai par ce qui se situe dans le passé : par conséquent, bien qu'en un sens le passé ne soit plus, il doit posséder encore en un sens déterminé une existence fantomatique (*shadowy*), puisque sans cela il n'y aurait rien pour rendre vrais ou faux les énoncés sur le passé. Mais, si quelqu'un est véritablement un antiréaliste concernant le passé, il pense que le passé, en tant que passé, ne conserve aucune existence d'aucune sorte ; le passé ne subsiste que dans ses traces présentes, y compris les souvenirs. C'est la raison pour laquelle, en distinguant entre ce qui peut établir comme vrai un énoncé portant sur le passé et ce qu'est ce qui est dit par cet énoncé, nous répudions l'antiréalisme concernant le passé [417].

On voit ici clairement que le pas décisif en direction de

l'antiréalisme radical n'est pas tellement celui qui consiste à concevoir des doutes à l'égard de l'existence de certaines entités, en l'occurrence, les choses et les événements du passé. C'est plutôt celui qui consiste à refuser de faire une distinction entre ce qui est nécessaire pour établir qu'un énoncé est vrai et ce que l'énoncé dit, autrement dit, ce qu'il présente comme un fait qui est ou a été réalisé. Dans le cas des énoncés qui portent sur le passé, le problème provient du fait que nous ne pouvons recourir, pour les établir comme vrais, qu'à des choses qui ont lieu dans le présent, alors que ce qu'ils disent est censé être quelque chose qui a eu lieu dans le passé.

J'ai déjà souligné qu'aussi bien les mathématiciens que les philosophes intuitionnistes avaient besoin d'une notion de vérité d'une certaine sorte. Il est vrai que certains d'entre eux se sont comportés néanmoins parfois comme si « p est vrai » pouvait être remplacé, dans le cas des mathématiques, par « p est démontré » et, dans le cas plus général, par « p est connu comme étant vrai ». Mais c'est une utilisation du mot « vrai » qui est étrange et extrêmement malcommode. Même les intuitionnistes ont besoin en réalité de pouvoir dire qu'il existe un bon nombre de vérités qui ne sont pas connues pour le moment. Ce qu'ils récusent est une notion de vérité qui autorise l'existence de vérités qu'il nous est, même en principe, impossible de connaître.

Puisque la caractéristique des théories de la signification antiréalistes, telles qu'elles sont généralement présentées, est de remplacer la notion de conditions de vérité objectives par celle de conditions d'assertion correcte, on pourrait avoir envie d'en conclure, par exemple, que, quand un mathématicien intuitionniste asserte une proposition A , ce qu'il affirme n'est pas que A est vrai, mais seulement que les conditions qui permettent d'asserter correctement A sont réalisées. Mais en réalité il n'en est rien, pour des raisons que Dag Prawitz explique clairement dans le passage suivant :

Selon n'importe quelle conception de la signification, par conséquent également selon la conception vériconditionnelle classique, il semble indéniable que, quand une proposition est assertée, le locuteur affirme, au moins de façon sous-entendue, que la condition qui permet de l'asserter correctement est satisfaite. En outre, selon n'importe quelle conception de la signification, il doit être admis, en revanche, que ce n'est pas ce que la proposition *dit*. Sauf dans des occasions spéciales où l'habilitation du locuteur à dire ce qu'il dit est en question, le contenu de la proposition n'est pas qu'une certaine condition permettant d'effectuer une assertion correcte est satisfaite. Normalement, l'assertion doit être comprise dans un esprit plus objectif. La vérité semble être le mot approprié ici : ce qui est dit est simplement que la proposition exprimée est vraie – c'est le contenu de l'assertion en dépit du fait qu'en formulant l'assertion, le locuteur garantit également (de façon sous-entendue) que la condition qui permet

d'affirmer la proposition est satisfaite. Puisque ce qui est dit par une assertion est simplement que la proposition exprimée est vraie, comprendre ce qui est dit, c'est comprendre ce que c'est pour la proposition que d'être vraie.

Ce qui ne va pas dans ce qu'on appelle la théorie vériconditionnelle de la signification n'est pas qu'elle est vériconditionnelle, mais qu'elle adopte une notion de vérité classique. Il semble que Dummett soit d'accord à présent pour dire que, dans n'importe quelle théorie de la signification viable, la connaissance de la signification d'une proposition doit être identifiable à la connaissance de sa condition de vérité. La question cruciale est, au lieu de celle-là, celle de savoir comment la notion de vérité doit être comprise [418].

Dummett a insisté lui-même sur le fait que nous avons besoin, de toute manière, d'une notion de vérité, et donc également en un certain sens, pour la raison qu'indique Prawitz, de condition de vérité, pour rendre compte de certains des aspects les plus fondamentaux de notre pratique linguistique. Mais, justement, cela ne nous dit pas de *quelle* notion de vérité nous avons besoin au juste ; et c'est une question à laquelle il n'est pas possible, selon Dummett, de répondre *a priori*. C'est le genre de chose qui doit précisément faire l'objet d'un programme de recherche :

Nous ne pouvons pas sauter d'une reconnaissance du fait qu'une certaine notion de vérité est requise pour une explication de l'usage d'un bon nombre de nos énoncés à une adoption d'un réalisme de l'espèce la plus forte : au lieu de cela, nous devons nous lancer dans un programme de recherche. Nous devons examiner morceau par morceau quelles sont les caractéristiques de notre pratique linguistique qui demandent une notion de vérité, et quelle notion de vérité elles demandent, ce qui veut dire, jusqu'où va cette notion au-delà de la simple conception de l'existence d'une garantie directe. Dans le cours de cette recherche, nous avons, à chaque stade, à considérer s'il est plausible d'attribuer à un locuteur une compréhension d'une telle notion de vérité, et comment cette compréhension d'elle doit être expliquée. Tout cela est ce que je veux dire en disant que nous devons *nous frayer un chemin vers (win through to)* une notion de vérité [419].

Un point important, qui doit être souligné à nouveau, est qu'il n'y a pas de raison *a priori* pour que la réponse à apporter à la question de savoir si nous avons besoin d'une notion de vérité et de quelle notion de vérité nous avons besoin pour rendre compte de la signification de certaines propositions soit la même pour toutes les catégories de propositions. On peut être conduit à une réponse réaliste pour certaines d'entre elles et antiréaliste pour d'autres. C'est encore une différence significative par rapport à ce que pense Vuillemin, pour qui la « modularité », comme on l'appelle, est une chose qui ne peut pas exister dans ce genre de question : le choix philosophique du réalisme,

par exemple, doit résulter d'une décision qui a un caractère plus ou moins axiomatique et qui est applicable *a priori* à tous les cas qui sont susceptibles d'entrer en ligne de compte.

On peut évidemment être ou ne pas être séduit par un programme comme celui que décrit Dummett. Mais il me semble, en tout état de cause, incomparablement plus sérieux et intéressant, du point de vue philosophique lui-même, que celui des philosophes qui expliquent que nous aurions aujourd'hui tout intérêt à essayer d'oublier le concept de vérité, sans avoir fait auparavant le moindre effort pour regarder de près la façon dont il est utilisé concrètement dans la pratique linguistique, pour comprendre les conditions dans lesquelles il a pu apparaître et pour avoir une idée réelle de ce qui a pu le rendre à ce point important.

À la fin de « The Source of Truth » (1990), Dummett écrit :

J'ai cherché ici uniquement à diagnostiquer l'enracinement profond en nous tous d'une conception réaliste de la vérité, qui explique l'engagement fanatique de ses défenseurs philosophiques et le sentiment qu'ont ses critiques de porter un défi au bon sens [420].

C'est, bien sûr, à cette conception réaliste de la vérité que Dummett songe quand il dit que la notion de vérité a besoin d'être expliquée et légitimée beaucoup plus qu'elle ne l'a été jusqu'à présent. Il se pourrait que cette conception doive être reconsidérée sérieusement, en dépit du fait qu'une critique de l'explication vériconditionnelle de la signification et avec elle d'une interprétation réaliste de notre langage, semble constituer une menace redoutable pour certaines de nos habitudes de pensée les plus ancrées. Mais cela n'a rien à voir avec une quelconque volonté de mettre en question la notion de vérité elle-même.

Cours 18. L'antiréalisme métaphysique, l'antiréalisme sémantique et l'idéalisme. L'intuitionnisme moral et le problème de la décision. La philosophie du droit de Kant et la théorie de la justice de Rawls

Si l'on souhaite utiliser une notion de vérité qui ne soit ni la notion réaliste classique ni une notion qui identifie purement et simplement « vrai » à « vérifié », on peut songer à une possibilité du genre suivant : « p est vrai » doit être compris comme signifiant « il existe une possibilité de vérification pour p », que celle-ci soit ou non réalisée. Mais tout le problème se reporte maintenant sur la question de savoir ce qui signifie, en l'occurrence, « Il existe ». Doit-on parler des possibilités de vérification (par exemple, dans le cas des mathématiques, des démonstrations) comme étant des choses qui ont une existence indépendante et qui sont découvertes, ou au contraire comme étant des choses qui sont plutôt inventées ? Un antiréaliste n'est pas forcément obligé, semble-t-il, d'opter pour la deuxième possibilité. Mais, s'il choisit la première, il risque d'effectuer déjà un pas important en faveur de l'acceptation du principe de bivalence. Il est difficile, en effet, de refuser d'accepter l'affirmation suivante : pour une proposition A quelconque, ou bien il existe une possibilité de vérification pour A, auquel cas A est vrai, ou bien il n'en existe pas, auquel cas A est faux (et non-A est vrai). Dummett ne rejette cependant pas l'idée d'adopter une notion de vérité comprise de cette façon. Il pense plutôt que, si nous découvrons que même une théorie vérificationniste de la signification nous oblige à accepter finalement une notion de vérité qui satisfait le principe de bivalence, cela constituerait un argument très fort en faveur du réalisme : il apparaîtrait que nous sommes d'une certaine façon condamnés au réalisme.

Il n'est pas facile de déterminer si l'identification de la vérité à une simple possibilité de vérification qui n'est pas nécessairement actualisée par nous – du fait qu'elle confère aux vérifications une certaine existence objective indépendante de nous – est ou non suffisante pour valider le principe de bivalence et conduire, par conséquent, au réalisme. Une autre question difficile et importante qui se pose est de savoir à quel genre de représentation de la réalité est

conduit un antiréaliste qui s'est laissé convaincre d'abandonner la notion classique de vérité au profit d'une notion différente. Dans quelle mesure peut-il continuer à penser, comme le réaliste, que la réalité, telle que nous la connaissons, est essentiellement découverte ? Ou bien doit-il admettre qu'elle est, au contraire, pour une part essentielle inventée, en entendant par là qu'elle est, dans une mesure considérable, le produit de nos activités de connaissance elles-mêmes ? Ce qui est clair est que, même si l'adoption du point de vue antiréaliste ne conduit pas nécessairement à la deuxième option, il ne peut pas ne pas imposer à notre représentation de la réalité des caractéristiques spécifiques qui la distinguent fortement de celle du réalisme.

Il y a là un problème sérieux, dont on peut dire qu'il n'a jamais reçu de solution tout à fait claire et n'en a peut-être pas. Dans le cas de l'intuitionnisme, toute la question est de savoir ce qu'on entend exactement par « constructible » quand on dit d'une entité mathématique, par exemple un nombre, que son existence ne peut être admise qu'à la condition qu'il soit constructible. Dans l'interprétation la plus restrictive, on dira qu'un nombre ne peut être admis à l'existence que s'il a été effectivement construit par le « sujet créateur » et, plus précisément, par un « sujet créateur » déterminé engagé dans la pratique mathématique. La raison de cela est que l'on trouve chez Brouwer et Heyting de nombreuses mises en garde insistant sur le caractère problématique et risqué de la communication de comptes rendus portant sur l'activité mathématique à l'intérieur de la communauté des praticiens, en raison de l'imperfection du langage mathématique comme moyen de description de la pensée mathématique. Dans une interprétation plus large et à première vue plus raisonnable, on admettra qu'un nombre existe à la condition qu'il ait été construit effectivement par un des membres de la communauté. Mais il faut remarquer que même une interprétation de cette sorte continue à imposer une restriction temporelle au concept de l'existence mathématique. Est-il possible d'admettre qu'un nombre existait déjà avant d'avoir été construit et que la construction nous a d'une certaine façon simplement permis de nous rendre compte de son existence ? Cela reviendrait, bien entendu, déjà à faire une concession décisive au point de vue du réalisme mathématique. Et il n'est, somme toute, pas très surprenant qu'en réponse à une question de Karl Menger, qui lui demandait si « $(\exists x) F(x)$ » était vrai avant qu'un nombre x possédant la propriété F ait été construit, Heyting ait répondu négativement.

Mais le même Heyting, dans un article de 1960, intitulé « Remarques sur le constructivisme[421] », a souligné que le

mathématicien intuitionniste ne devrait pas s'en tenir à des constructions réellement effectuées, parce que cela reviendrait en pratique à réduire la partie acceptable des mathématiques à des théorèmes concernant des nombres relativement petits. Il faut donc accepter de prendre en considération au moins des constructions possibles. Mais le concept de « construction possible » soulève de redoutables difficultés et les intuitionnistes n'ont jamais vraiment réussi à se mettre d'accord entre eux sur la façon dont il doit être compris. Finalement, comme le constate Susan Haack :

Tout comme l'intuitionniste critique le mathématicien classique pour la raison que des métaphysiques incompréhensibles sont impliquées dans la supposition qu'un nombre pourrait exister y compris quand il est impossible, même en principe, de le construire, le finitiste strict critiquerait l'intuitionniste pour sa façon d'admettre qu'un nombre puisse exister même quand sa construction pourrait être trop longue ou trop compliquée pour pouvoir être jamais être menée à bien [422].

Sans qu'il y ait lieu de s'attarder sur les aspects techniques qu'elle comporte, cette question nous intéresse parce que nous sommes obligés de nous demander si l'on peut encore parler de vérité, au sens propre du terme, quand le concept de vérité que l'on adopte a pour conséquence de faire de la vérité un effet, plutôt qu'un objet, de la connaissance, en ce sens que ce qui est vrai ne le devient en quelque sorte qu'au moment où il est connu et ne l'est que pour autant qu'il est connu. Dag Prawitz dit, à propos de la notion de vérité sur laquelle se porte son propre choix :

La notion de vérité proposée mène à une image de la réalité comme étant quelque chose de déjà donné pour que nous le découvriions, et non à quelque chose que nous sommes libres d'inventer. Néanmoins, pour utiliser la propre expression de Dummett, c'est une réalité (qu'elle soit créée ou non) qui « est à un certain degré indéterminée », « elle a des trous ». En outre, c'est une réalité qui n'est pas donnée indépendamment de nos capacités cognitives ; au contraire, tout aspect de la réalité dépend conceptuellement de nos facultés cognitives, de ce que nous pouvons vérifier, et peut en principe être reconnu par nous [423].

L'intuitionnisme, au sens que Vuillemin donne au mot, par exemple l'intuitionnisme kantien, considère qu'une bonne partie des déterminations que possède la réalité sont des déterminations qui ne lui appartiennent pas indépendamment des actions de connaissance par lesquelles nous l'appréhendons.

Russell, dans sa réponse à l'article qui lui a été consacré par Reichenbach dans le volume de Schilpp, justifie son refus d'accepter les limitations que certains cherchent à imposer à l'utilisation du principe du tiers exclu par l'argument suivant :

M. Reichenbach et moi sommes d'accord sur le fait que, si la définition de « vérité » implique de façon quelconque la « vérifiabilité », la loi du tiers exclu est au mieux une convention et, pour certaines fins, une convention inappropriée. Mais il soutient que la loi devrait être abandonnée, alors que j'ai, bien que ce ne soit pas sans hésitation, argué en sens contraire. [...] Mon argument pour la loi du tiers exclu et contre la définition de la « vérité » en termes de « vérifiabilité » n'est pas qu'il est impossible de construire un système sur cette base, mais plutôt qu'il est possible de construire un système sur la base opposée, et que ce système plus étendu, qui embrasse des vérités invérifiables, est nécessaire pour l'interprétation de croyances qu'aucun d'entre nous, si nous sommes sincères, n'est préparé à abandonner [424].

Göran Sundholm, dans l'article auquel je me suis référé antérieurement, cite avec approbation cette déclaration de Russell. Et il le fait après avoir remarqué qu'une des premières discussions de la controverse entre le réaliste et l'antiréaliste est celle que l'on trouve dans l'*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* de Fichte, dans laquelle le Réalisme apparaît sous le vêtement du Dogmatisme et l'Anti-réalisme sous le nom de l'Idéalisme (Fichte était, bien entendu, un idéaliste, et par conséquent un antiréaliste). Or la conviction de Russell est qu'aucun des deux participants du débat ne réussira jamais à réfuter l'autre ou à le persuader qu'il ferait mieux d'adopter la position adverse. Göran Sundholm lui donne raison sur ce point contre Dummett, qui considère comme possible en principe que la controverse finisse par être décidée dans un sens ou dans l'autre. Et il se réjouit d'avoir à ses côtés, sur ce point, un homme comme Heinrich Scholz, qu'il décrit comme « un protagoniste éminent de l'école réaliste, ontologico-sémantique en philosophie de la logique [425] ».

Scholz, après avoir cité lui-même le plaidoyer de Russell, ajoute le commentaire suivant :

Néanmoins une telle défense, de même que toute la logique classique aujourd'hui, doit être préparée à des attaques qui sont exposées dans un langage plus ou moins provocant. Face à elles, on ne peut pas rappeler avec suffisamment d'insistance que même l'aptitude à résister aux crises que possède une logique aussi constructive qu'on voudra, à laquelle il est fait référence ici, ne peut en aucun cas prétendre posséder la propriété d'être absolue. La capacité de résistance absolue aux crises est une idole qui ne peut subsister que comme un défaut d'autocritique. Il résulte de cela qu'il n'y a pas une fois pour toutes une hiérarchie objective capable de s'imposer universellement des conceptions de la logique. On ne peut pour des raisons de principe aller au-delà d'une compétition entre les possibilités qui, d'une manière ou d'une autre, peuvent être proposées de façon douée de sens à la discussion. Pour cette raison, il est approprié, en référence à la latitude qui a été indiquée, de dire de la logique ce que Fichte, dans un cas mémorable, a dit de la philosophie en général : « Quel genre de logique on choisit, cela dépend du genre d'homme que l'on est. [426] »

Comme on le voit, Scholz pense, et il est approuvé sur ce point par Sundholm, qu'il n'y a pas plus de hiérarchie objective entre les différentes logiques, pour ce qui est notamment de la façon dont elles peuvent se croire immunisées contre les crises, qu'il n'y en a une entre les différentes philosophies. Aucune des logiques en question n'est susceptible d'apparaître à un moment donné comme obligatoire pour tout le monde ; et aucune n'est susceptible d'être choisie pour des raisons complètement impersonnelles et objectives. Sundholm décrit la situation ainsi :

Il ne faudrait pas prendre cela comme une expression du relativisme : nous ne sommes pas libres de choisir à volonté. Seulement, il n'y a pas de raisons absolues dont nous pourrions disposer sur lesquelles fonder un tel choix. La notion de correction dont on aurait besoin ici pour décider laquelle des deux positions est la bonne et, de fait, même pour donner un sens à l'idée qu'une certaine conception est la conception correcte, se rapproche de la *rectitudo* dont s'occupe saint Anselme dans son *De Veritate* et qui, selon certaines conceptions, serait elle-même l'Absolu ou Dieu[427].

Si j'ai cité Sundholm, c'est, vous vous en doutez, parce que, sur la question de la pluralité et de la rivalité entre les philosophies, il défend une position qui est bien plus proche de celle de Vuillemin que de celle de Dummett. Vuillemin ne croit pas non plus – j'ai insisté longuement sur ce point l'année dernière – que l'on puisse espérer voir l'opposition entre les systèmes philosophiques être résolue un jour et l'un d'entre eux réussir à l'emporter de façon définitive sur les autres. Et si la question du choix entre le réalisme et l'antiréalisme ou, pour exprimer les choses dans son langage à lui, entre le dogmatisme et l'intuitionnisme, est reformulée comme étant celle du choix entre deux espèces différentes de logique, cela ne change rien à la situation. Car on peut légitimement défendre la même position à propos du choix philosophique qu'il est question d'effectuer entre deux logiques.

Est-il, cependant, complètement satisfaisant de devoir accepter, sur ce point, la déclaration célèbre et souvent citée de Fichte, d'après laquelle le genre de philosophie que l'on choisit dépend du genre d'homme que l'on est ? Ce n'est pas du tout certain. On peut espérer en tout cas que cela ne dépend pas uniquement ni même d'abord de cela et que les préférences philosophiques peuvent s'expliquer aussi, au moins en partie, par des raisons d'un type plus impersonnel et objectif. Le danger que présentent des déclarations comme celle de Fichte est évidemment qu'elles ont généralement pour effet de diminuer encore la place de l'argumentation et les raisons d'argumenter en philosophie, ce qui satisfait évidemment au plus haut point ceux qui trouvent, de toute façon, inutile d'essayer d'argumenter. On est censé admettre que, d'une certaine façon,

chacun adopte simplement le genre de philosophie qu'il ne peut pas ne pas adopter, étant donné le genre d'homme qu'il est. Le risque que court la philosophie n'est, dans ce cas, pas uniquement celui du relativisme, mais, de façon encore plus préoccupante, celui du subjectivisme pur et simple.

Je n'ai rien dit, jusqu'à présent d'une façon de répudier le principe de bivalence qui diffère complètement à la fois de celle des intuitionnistes et de celle des défenseurs de l'idée d'une logique à plus de deux valeurs de vérité. C'est celle des gens qui proposent de considérer qu'il n'y a pas deux catégories de propositions, les propositions vraies et les propositions fausses, mais bel et bien trois, à savoir les propositions vraies, les propositions fausses et les propositions dépourvues de sens. On pourrait éventuellement envisager de considérer le non-sens comme une troisième valeur de vérité, qui doit être ajoutée au Vrai et au Faux. Mais cela ne serait manifestement pas très judicieux et ne présenterait pas beaucoup d'avantages, puisque le problème, avec les propositions dénuées de sens, semble être plutôt, justement, qu'elles ne peuvent pas avoir de valeur de vérité, justement parce qu'elles n'ont pas de signification et que, en toute rigueur, elles ne sont pas vraiment des propositions ou, en tout cas, ne le sont que par leur forme.

La raison pour laquelle j'ai évoqué cet aspect du problème est, vous l'avez compris, que les propositions philosophiques, ou en tout cas un bon nombre d'entre elles, ont été classées précisément par certains philosophes de notre époque dans la troisième catégorie, celle des propositions dépourvues de sens, et qui ne peuvent par conséquent être ni vraies ni fausses. Wittgenstein, dans le *Tractatus*, dit que :

La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites sur des choses philosophiques ne sont pas fausses, mais dénuées de sens. Nous ne pouvons, par conséquent, tout simplement pas répondre à des questions de cette sorte, mais seulement constater leur absence de sens. La plupart des questions et des propositions des philosophes reposent sur le fait que nous ne comprenons pas la logique de notre langage.

(Elles sont du genre de la question de savoir si le bien est plus ou moins identique que le beau.)

Et il n'est pas étonnant que les problèmes les plus profonds ne soient à proprement parler *pas* des problèmes [428].

Ce ne sont pas des problèmes pour la même raison qui fait que les propositions les plus profondes (en l'occurrence celles de la philosophie) ne sont en réalité pas des propositions. Wittgenstein ne trouve pas étonnant que les choses se révèlent finalement être telles. Mais, naturellement, les philosophes trouvent généralement tout à fait

étonnant et même scandaleux que l'on puisse suggérer que les questions les plus profondes, à savoir celles qu'ils se posent, ne sont pas réellement des questions. Les propositions 4. 11 et 4. 111 du *Tractatus* énoncent que :

L'ensemble (*Gesamtheit*) des propositions vraies est la science de la nature dans son ensemble (ou l'ensemble des sciences de la nature).

La philosophie n'est pas une des sciences de la nature [429].

La philosophie ne comporte donc pas de propositions vraies, à moins que certaines de ses propositions puissent éventuellement être mises sous une forme qui permet de les intégrer à la science de la nature ; mais, comme on vient de le voir, cela ne signifie pas pour autant que ses propositions sont fausses. Les philosophes comme le Wittgenstein du *Tractatus* font porter la discussion des propositions philosophiques non plus sur la question de leur valeur de vérité, mais sur celle de leur signification elle-même. Ce n'est, bien entendu, pas la position d'un philosophe comme Vuillemin. Il ne met à aucun moment en question la présupposition que les assertions des philosophes ont une signification. Mais, pour des raisons dont j'ai déjà donné une idée, il doute que le concept, en tout cas le concept usuel, de vérité puisse être appliqué à la philosophie. Il faut remarquer néanmoins, à ce propos, que, même si l'on admet que les philosophes n'ont probablement jamais réussi à établir comme vraie une seule proposition philosophique, cela n'élimine pas pour autant de la philosophie tout intérêt pour la vérité et toute référence à la vérité, ne serait-ce que pour la raison triviale que croire une proposition philosophique ne peut pas vouloir dire autre chose que croire qu'elle est vraie et asserter une proposition philosophique asserter qu'elle est vraie.

Après avoir essayé de préciser la position philosophique de l'intuitionnisme en général et notamment sa position sur la question de la vérité, je voudrais revenir à présent à la question de savoir de quelle façon les principes de l'intuitionnisme peuvent s'appliquer dans le domaine de l'éthique. Rappelons que, dans le domaine en question, l'intuitionnisme a pour particularité de subordonner le souverain bien aux règles de la liberté. Ou plutôt, comme le précise Vuillemin :

Étant donné qu'il est sous le contrôle de notre volonté, le souverain bien n'est rien d'autre que la législation de notre volonté, alors que la privation de notre volonté libre est le principe du mal [430].

Cela implique clairement que le bien et le mal ne peuvent pas être des propriétés susceptibles d'appartenir à une chose ou à une action d'une façon qui risquerait de transcender définitivement toute

possibilité pour nous de reconnaître qu'elles le font et de nous déterminer en conséquence. Ici aussi la référence à la méthode par laquelle la conscience morale arrive au bien, et à la procédure de décision par laquelle elle se détermine en sa faveur, est absolument cruciale.

L'intuitionnisme moral est, par conséquent, aux antipodes du genre de réalisme qui, comme c'est le cas dans la morale chrétienne selon Nietzsche, admet un bien et un mal que seul Dieu est, en toute rigueur, capable de connaître et sur lequel notre liberté ne peut exercer aucun pouvoir législatif et aucune action critique :

Le christianisme est un système, un ensemble d'idées et d'opinions sur les choses. Si l'on en arrache un concept essentiel, la croyance en Dieu, on brise en même temps le tout : on ne garde plus rien de nécessaire entre les doigts. Le christianisme admet que l'homme ne sache point, ne *puisse* point savoir ce qui est bon, ce qui est mauvais pour lui : il croit en Dieu qui seul le sait. La morale chrétienne est un commandement ; son origine est transcendante ; elle est au-delà de toute critique, de tout droit à la critique ; elle ne renferme que la vérité, en admettant que Dieu soit la vérité, – elle existe et elle tombe avec la foi en Dieu [431].

Comme je l'ai dit, Vuillemin s'est intéressé de près à la question de savoir comment les principes qui gouvernent la classification des systèmes philosophiques opèrent dans les domaines autres que celui de la philosophie théorique. Et il a non seulement donné un exposé détaillé des principes de ce que l'on peut appeler l'intuitionnisme moral, mais également cherché à distinguer clairement les unes des autres les différentes formes de l'intuitionnisme moral. Au début de « Kant's moral intuitionism », il écrit :

Ce qui distingue l'éthique de Kant à l'intérieur de l'intuitionnisme est l'opposition entre la raison pratique et la raison théorique. J'examinerai pour commencer la manière dont cette opposition entraîne une remarquable asymétrie dans la conscience morale : nous savons que nous agissons mal sans jamais savoir que nous agissons bien [432].

Comme j'ai déjà eu l'occasion de le rappeler antérieurement, on peut, semble-t-il, du point de vue de Kant, *savoir* que l'on a tort, mais seulement *croire*, sans jamais en être tout à fait certain, que l'on a raison d'agir comme on le fait. Un peu plus loin, Vuillemin note que la comparaison entre Épicure, Descartes et Kant permet de caractériser de la façon suivante la spécificité du système de Kant :

Alors qu'Épicure et Descartes considèrent qu'une maxime est moralement acceptable si elle donne à l'agent moral une règle constante et ferme pour la vie, Kant exige au lieu de cela que la maxime devienne, par l'intermédiaire de sa nécessité et de son universalité, une loi objective [433].

Ce qui est caractéristique de l'intuitionnisme moral est, encore une fois, le fait de faire dépendre le bien des lois de la liberté. Mais l'expérience de la loi de la liberté ne présente pas le même caractère chez Descartes et chez Kant.

La loi de la liberté cartésienne est sentie par la générosité, une sensation qui est à la fois une passion, le résultat de l'union de l'âme avec le corps, et une action pure de l'âme comme substance séparée, une action que dans cette vie nous ne pouvons pas sentir dans sa pureté. La loi kantienne est sentie par le respect, qui nous assure de ce que nous devons faire, jamais de ce que nous faisons quand nous agissons comme il faut. La générosité est liée avec la béatitude, le respect avec le péché [434].

Kant a ici un problème particulier, qui résulte de la coupure établie entre la raison théorique et la raison pratique, et auquel l'intuitionnisme moral de Descartes échappe pour sa part. Vuillemin le formule comme suit :

Pour Descartes, les causes finales, qui déterminent le souverain bien pour les philosophes réalistes, sont de façon déterminée dissimulées à notre entendement. Même une fois qu'il a été démontré que Dieu existe et que l'on sait que ces causes, en conséquence de Sa bonté, gouvernent l'union des deux substances et assignent à nos sensations le minimum de réalité objective qui est compatible avec l'utilité biologique, elles deviennent et restent, pour ainsi dire, l'objet de la foi rationnelle. Mais nous savons par une idée claire et distincte que nous pouvons maîtriser les désirs qui dépendent de nous et que leur utilité pour nous, dépendante comme elle l'est des causes finales impliquées dans l'union, n'est mélangée à aucune contrepartie, de sorte que la maîtrise de soi accomplit le but de l'intuitionnisme à la fois dans le domaine théorique et dans le domaine pratique. Au contraire, le dualisme qui existe chez Kant entre la raison théorique et la raison pratique menace la législation morale de crainte et de tremblement à cause de l'abîme qu'il y a, en raison de l'impératif catégorique, entre la connaissance et l'action, et entre la connaissance et la foi [435].

Il est vrai qu'il y a, chez Kant, une discontinuité entre la nature et le devoir qui, sous cette forme, n'est présente ni chez Épicure ni chez Descartes, puisque pour eux, de deux façons différentes, ce que nous devons faire tire son origine de ce que nous faisons. Vuillemin remarque que cette dualité est bien exprimée par le commandement qui nous enjoint d'aimer notre prochain :

Si ce commandement ne doit pas être compris comme une simple ferveur capable d'accompagner tous nos devoirs, mais comme leur origine propre et spécifique, et si, conformément au principe commun de l'intuitionnisme, cette législation universelle non mondaine doit rester sujette à une méthode stricte, aucune issue n'était possible en dehors de celle qui consiste à nier que les devoirs entrent en conflit et à les soumettre à une procédure de décision [436].

Mais, ce faisant, Kant a rendu le problème de la décision plus simple qu'il ne l'est en réalité, puisque la supposition que non seulement les catégories et les principes particuliers de l'entendement mais également les impératifs particuliers de la raison doivent être complètement déterminés l'oblige à supposer que la volonté libre délibère en quelque sorte dans un état d'innocence. Or il est, comme le remarque Vuillemin, étonnant qu'un philosophe comme Kant, « attentif à distinguer le devoir de la vertu et de la sainteté, et à accuser le statut originellement pervers de la faculté de désirer, ait si constamment supposé l'état d'innocence et se soit refusé à traiter de la communicabilité pratique [437] ».

Pour finir d'illustrer la démarche de Vuillemin, il me faut encore vous dire quelques mots de la façon dont il a appliqué ses concepts classificatoires au cas des philosophies du droit, et plus particulièrement à la théorie de la justice de Rawls. Le titre de l'article très important qu'il a consacré à Rawls est « La justice par convention ; signification philosophique de la doctrine de Rawls » ; il est paru en 1987 dans la revue *Dialectica*. L'intérêt de cet article, qui est considérable, provient notamment de la façon dont il montre qu'un philosophe peut se tromper lourdement sur ses véritables ancêtres et se placer, dans la classification des systèmes philosophiques, à une place qui n'est pas du tout celle qu'il occupe réellement. En l'occurrence, Rawls en appelle constamment à Kant, et Vuillemin soutient qu'il a tort de se réclamer de lui. Il pense d'ailleurs qu'il ne l'a fait que pour rendre sa construction plus respectable en la plaçant sous l'autorité d'un grand philosophe. La référence à Kant avait pour but de rendre plus acceptables certains aspects radicaux de la doctrine qui pouvaient choquer les esprits timorés. Elle n'en relève pas moins, estime Vuillemin, de la pure fantaisie. La place que la théorie de Rawls occupe dans les doctrines du droit n'est pas celle de l'intuitionnisme de type kantien, elle est celle de la philosophie sceptique.

Avant d'aller plus loin, il faut commencer par rappeler que, dans la théorie de la justice de Rawls, c'est-à-dire dans ce qu'il appelle la « théorie de la justice comme équité », la référence à Kant est effectivement essentielle. Rawls explique ainsi :

J'ai tenté de généraliser et de porter à un plus haut degré d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant. J'espère ainsi que cette théorie ne donnera plus prise aux objections les plus évidentes qui semblaient lui être fatales. Mais, surtout, cette théorie semble offrir comme solution de rechange une analyse systématique de la justice supérieure, selon moi, à la tradition utilitariste, pourtant dominante. La théorie que je propose est de nature profondément kantienne et je ne prétends, pour les vues que j'avance, à

aucune originalité. Les plus importantes sont classiques et bien connues. Mon intention a été de les organiser en un système général qui, grâce à certaines simplifications, en fait voir toute la portée [438].

Plus précisément, Rawls opte pour une conception qu'il considère comme kantienne, en réaction contre deux théories aujourd'hui dominantes qui lui semblent insatisfaisantes : l'utilitarisme et l'intuitionnisme. Dans la plupart des cas, remarque-t-il, nous finissons par adopter une variante de l'utilitarisme, tempérée par l'introduction d'une dose modérée d'intuitionnisme, qui est rendue nécessaire par le besoin d'imposer malgré tout un certain nombre de limitations et de contraintes à l'utilitarisme. Cette combinaison est considérée souvent comme correspondant à ce que l'on peut obtenir de meilleur ou de moins mauvais ; et c'est peut-être effectivement ce qu'elle est. Mais, dit Rawls, cela ne coûte rien d'essayer de voir si on ne pourrait pas réussir à faire mieux. Pour éviter un malentendu sérieux, il faut préciser immédiatement que ce dont il est question ici, chez Rawls, sous le nom d'« intuitionnisme » n'a pas grand-chose à voir avec ce que Vuillemin désigne de ce nom. C'est même presque le contraire de cela : l'intuitionnisme, au sens dont il s'agit, est justement le genre de conception qui est considéré comme dogmatique, au sens de Vuillemin, et rejeté en priorité par l'intuitionnisme, tel qu'il le comprend et le définit.

Dans la *Théorie de la justice*, les théories intuitionnistes sont présentées comme se distinguant par deux caractéristiques principales :

Tout d'abord, elles consistent en une pluralité de principes premiers qui peuvent entrer en conflit et donner des directives contraires dans certains types de cas ; ensuite, elles ne comprennent aucune méthode explicite, aucune règle de priorité pour mettre en balance ces principes les uns par rapport aux autres : nous devons simplement découvrir un équilibre par intuition, d'après ce qui nous semble le plus proche du juste. Ou bien, s'il y a des règles de priorité, elles sont présentées comme plus ou moins insignifiantes et comme n'étant pas d'une aide sérieuse pour parvenir à un jugement [439].

On ajoute quelquefois à cela d'autres caractéristiques, que Rawls préfère laisser de côté, comme par exemple le fait que, du point de vue intuitionniste, les concepts du juste et du bien sont inanalysables et que les principes moraux, quand ils sont formulés de façon adéquate, n'expriment que des propositions évidentes sur les revendications morales légitimes. Ce qu'il faut retenir ici est avant tout le recours essentiel à une forme d'intuition rationnelle pour la recherche d'un compromis acceptable entre les principes premiers, qui sont susceptibles d'entrer en conflit, et l'absence de règles de méthode explicites permettant de résoudre les questions de priorité et

d'importance de cette sorte, alors que, du point de vue intuitionniste, au sens auquel Vuillemin utilise le mot, seule l'existence de règles de cette sorte autorise à parler d'un jugement correct auquel nous sommes censés essayer de parvenir.

Après cette parenthèse sur les deux sens du terme « intuitionnisme », il faut rappeler également – parce que ce point a une importance considérable dans la critique que Vuillemin formule contre l'interprétation que donne Rawls de ce qu'il croit être la théorie kantienne – en quoi consiste exactement le degré de généralité et d'abstraction supplémentaire qu'il juge nécessaire d'introduire dans la théorie du contrat, sous sa forme initiale. Deux passages de la *Théorie de la justice* en donnent, je crois, une idée très claire. Dans le premier Rawls explique que, dans sa version de la théorie contractualiste, ce sont les principes de la justice eux-mêmes, et non la forme de la société ou du gouvernement, qui doivent faire l'objet de la négociation originale.

Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant. Pour cela, nous ne devons pas penser que le contrat originel soit conçu pour nous engager à entrer dans une société particulière ou pour établir une forme particulière de gouvernement. L'idée qui nous guidera est plutôt que les principes de la justice valables pour la structure de base de la société sont l'objet de l'accord originel. Ce sont les principes mêmes que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association. Ces principes doivent servir de règles pour tous les accords ultérieurs ; ils spécifient les formes de la coopération sociale dans lesquelles on peut s'engager et les formes de gouvernement qui peuvent être établies. C'est cette façon de considérer les principes de la justice que j'appellerai la théorie de la justice comme équité [440].

Le deuxième passage qui nous intéresse est celui dans lequel Rawls explique que, pour que la négociation ait lieu réellement dans une position initiale d'égalité entre les participants, il faut qu'elle s'effectue derrière ce qu'il appelle le « voile d'ignorance ». De quelle nature doit être la situation hypothétique qui est définie de façon à correspondre à une certaine conception de la justice ?

Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. J'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. Ceci garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé

dans le choix des principes par le hasard naturel ou par la contingence des circonstances sociales. Comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut formuler des principes favorisant sa condition particulière, les principes de la justice sont le résultat d'un accord ou d'une négociation équitables (*fair*). Car, étant donné les circonstances de la position originelle, c'est-à-dire la symétrie des relations entre les partenaires, cette situation est équitable à l'égard des sujets moraux, c'est-à-dire d'êtres rationnels ayant leurs propres systèmes de fins et capables, selon moi, d'un sens de la justice [441].

Rawls estime que le réquisit en vertu duquel le choix doit s'effectuer derrière le voile d'ignorance est, en fait, une simple conséquence du principe d'autonomie. Si le choix devait s'effectuer dans des conditions différentes, il obéirait fatalement à des principes qui agissent de façon hétéronome :

Kant soutient, il me semble, qu'une personne agit de manière autonome quand les principes de son action sont choisis par elle comme étant l'expression la plus adéquate possible de sa nature d'être rationnel, libre et égal aux autres. Les principes d'après lesquels elle agit ne sont pas adoptés en raison de sa position sociale ou de dons naturels, ni en fonction de la société particulière où elle vit ou des objets précis qu'il lui arrive de vouloir. Agir selon de tels principes serait agir de manière hétéronome. Or le voile d'ignorance prive les personnes, dans la position originelle, de l'information qui leur permettrait de choisir des principes hétéronomes. Les partenaires font leur choix ensemble comme des personnes rationnelles, libres et égales entre elles, sachant seulement qu'elles se trouvent dans un contexte qui rend nécessaires des principes de justice [442].

Mais du même coup, bien entendu, les personnes concrètes se trouvent transformées, pour les besoins de la négociation, en des individus abstraits, dont toutes les caractéristiques ont été mises entre parenthèses, à l'exception de celle qui consiste pour eux à se percevoir comme des êtres rationnels libres et égaux qui se trouvent confrontés à la nécessité de se donner des principes de justice.

Rawls, bien entendu, n'a jamais prétendu que sa théorie de la justice était kantienne, au sens le plus strict du terme. Dans *Justice et démocratie*, il souligne qu'il n'est pas question de cela :

L'idée directrice consiste à établir une relation satisfaisante entre une conception particulière de la personne et les principes premiers de justice, au moyen d'une procédure de construction. Dans une optique kantienne, la conception de la personne, la procédure et les principes premiers doivent être reliés d'une certaine manière qui, bien entendu, autorise des variations. La théorie de la justice comme équité n'est évidemment pas une théorie kantienne, au sens strict. Elle s'écarte du texte de Kant sur de nombreux points. L'adjectif « kantien » n'exprime qu'une analogie, pas une identité ; il indique que ma doctrine ressemble, pour une bonne part, à celle de Kant, et ce, sur beaucoup de points fondamentaux, et qu'ainsi

elle est bien plus proche de lui que des autres doctrines morales traditionnelles qui nous servent de termes de comparaison [443] .

Or Vuillemin pense que même une simple analogie, dans le cas précis, ne convient pas pour décrire la situation réelle : parmi les doctrines morales traditionnelles, ce n'est sûrement pas, quoi qu'il en pense, à celle de Kant que la théorie de la justice de Rawls ressemble le plus.

Il y a, du reste, déjà dans ce que dit Rawls lui-même, des éléments qui incitent presque immédiatement à se demander si c'est bien encore d'une optique qui est restée fondamentalement kantienne que l'on peut parler. Rawls, par exemple, présente son problème comme étant de déterminer sur quelle conception raisonnable de la justice qui leur permettrait de vivre ensemble des individus qui, au départ, n'ont à peu près aucune idée de ce qu'elle devrait être, seraient susceptibles de tomber d'accord, ce qui n'est sûrement pas, c'est le moins qu'on puisse dire, un type de questionnement qui sonne de façon proprement kantienne. De la conception de la justice cherchée, il est dit que :

Elle doit définir quelles sont les institutions sociales qui sont acceptables, comment on peut les coordonner en un seul système, ceci de façon à ce que tous les citoyens les trouvent justifiées, quels que soient leur position sociale ou leurs intérêts plus particuliers. Ainsi, dans tous les cas où une base permettant l'accord entre les citoyens n'est pas encore connue ou reconnue, la tâche qui consiste à justifier une conception de la justice devient la suivante : comment les gens peuvent-ils se mettre d'accord sur une conception de la justice qui remplirait ce rôle social et qui serait (la plus) raisonnable pour eux, étant donné la façon dont ils conçoivent leur personne et envisagent les traits généraux de la coopération sociale entre de telles personnes [444] ?

Rawls prend soin de préciser, d'autre part, que la solution qu'il propose ne prétend aucunement être universelle, ce qui, à nouveau, semble l'éloigner considérablement de ce que Kant cherchait, pour sa part, à faire. Son enquête se limite, explique-t-il, au problème que pose le conflit entre liberté et égalité ; et une conséquence immédiate de cela est que :

Nous n'essaierons pas de trouver une conception de la justice qui soit valable pour toutes les sociétés, indépendamment de leurs situations historiques ou sociales particulières. Nous voulons résoudre un conflit fondamental quant à la forme juste que les institutions de base des démocraties modernes devraient avoir. Notre objet, c'est nous-mêmes, notre avenir et nos débats depuis, disons, la Déclaration d'indépendance. Savoir si nos conclusions sont également valables pour un contexte plus large est une autre question [445] .

La théorie de la justice comme équité laisse ouverte la question de savoir

si ses principes sont mieux réalisés dans une démocratie de propriétaires ou dans un régime socialiste libéral. C'est aux conditions historiques et aux traditions, institutions et forces sociales de chaque pays de régler cette question. En tant que conception politique, la théorie de la justice ne comporte aucun droit naturel de propriété privée des moyens de production (bien qu'elle comporte un droit à la propriété personnelle nécessaire à l'indépendance et à l'honnêteté des citoyens), ni de droit naturel à des entreprises possédées et gérées par les travailleurs. Au lieu de cela, elle offre une conception de la justice grâce à laquelle ces questions peuvent être réglées de manière raisonnable en fonction du contexte particulier à chaque pays [446].

Sans entrer dans les détails de l'argumentation de Vuillemin, qui est relativement technique et compliquée, on peut résumer la situation ainsi, en citant ce qu'il dit :

Le long contresens de Rawls pervertit [...] complètement le rôle de la moralité telle que l'avait conçue Kant. D'un principe formel et universel, il fait un principe matériel et abstrait. D'un acte législatif de la raison solitaire, il fait un contrat collectif. À la transmutation d'une nature déchue par le péché, c'est-à-dire par l'égoïsme, il substitue la spontanéité du développement naturel en faisant dépendre les principes éthiques de faits généraux. Contre l'esprit et la lettre de Kant, il postule un accord général sur ce qu'est la définition d'un bien humain. Du point de vue kantien, le contrat de justice n'est qu'une perversion eudémonique de la morale. Mais la morale, dont l'unique principe est l'universalité, n'est pas sans conséquence sur la théorie du droit. C'est ici qu'on trouvera la conception kantienne de la justice. On la comparera, avec intérêt, à la conception de Rawls [447].

La comparaison montre clairement que les postulats juridiques que Kant est amené à formuler sur la base de sa conception de la moralité sont en contradiction avec la doctrine de Rawls. En revanche, d'une façon qui pourrait sembler à première vue paradoxale, il y a une proximité réelle entre la doctrine kantienne et la théorie de Nozick, pour des raisons que Vuillemin résume ainsi :

La doctrine kantienne du droit s'accorde [...] avec la théorie de l'habilitation de Nozick, elle aussi « historique » au sens où tout modèle structural se trouve rejeté, personnelle au sens où la personne ne peut être remplacée par ses caractéristiques, positive au sens où le droit est étranger à l'intention de redistribuer les richesses et où l'appropriation ne dépend pas même du travail investi. L'accord sur les conséquences reste extérieur. La théorie de l'habilitation et les postulats juridiques kantien ne s'impliquent pas réciproquement. Cependant, les deux doctrines se recouvrent largement à propos du droit privé, et toutes deux fixent au droit public pour unique fin de garantir le droit privé ou de rendre péremptoires des titres qui n'ont par eux-mêmes qu'une valeur présomptive. Si l'État, tel que Kant le conçoit, est plus puissant que l'État, tel que Nozick l'accepte, les pouvoirs que donne à ce dernier la rectification des violations dans l'acquisition et le transfert des propriétés sont probablement plus étendus que les pouvoirs de l'État kantien eu

Mais quelle est finalement la raison pour laquelle Rawls s'est à ce point trompé d'ancêtres ? L'erreur principale, selon Vuillemin, consiste dans le fait de ne pas s'être rendu compte que, pour lui, c'est la convention qui définit la justice, alors qu'aussi bien les philosophies intuitionnistes que les philosophies dogmatiques du droit sont à la recherche d'une définition objective de la justice. Dans le cas des philosophies dogmatiques, c'est tout à fait clair : elles se réfèrent à une conception de la justice fondée sur un certain rapport entre le sujet de droit, ses qualités et ses mérites d'une part, sa rétribution de l'autre. Par exemple, lorsque Marx accuse d'injustice le système capitaliste et s'insurge contre l'appropriation privée des moyens de production, il le fait parce qu'il estime que les travailleurs se trouvent dépouillés d'une partie de la valeur produite par leur travail (le « surtravail »).

Les doctrines contractualistes ne voient pas les choses autrement. Le contrat n'a pas pour objectif, chez elles, de définir la justice, dont il suppose donné le concept, mais de garantir les termes de l'accord qui rend possible la société politique et éventuellement la société civile. C'est bien de cette façon que les choses se passent chez Kant :

La doctrine kantienne, en particulier, fait dépendre droit privé et droit public de conditions spécifiques introduites par l'impératif catégorique et borne le contrat à la seule sphère du droit public. On peut considérer comme un trait propre à la philosophie intuitionniste du droit cette déduction qui n'habilite les concepts juridiques que dans la mesure où des postulats, ou des postulats qui sont des devoirs, établissent *a priori* leur dépendance par rapport à l'impératif moral. Le contrôle intuitionniste restreint la déduction juridique. En aucune façon il ne la soumet pour son contenu aux conventions des hommes [449].

Or ce n'est pas du tout la position de Rawls. C'est une position en réalité conventionaliste et, par conséquent, sceptique que défend pour sa part celui-ci, si on le comprend à la façon de Vuillemin. Vuillemin suggère qu'il pourrait bien être, tout compte fait, plus proche de Calliclès que de Kant. Calliclès dit, en effet, que la justice est ce qui est utile aux faibles. Mais il laisse entendre que cette convention, puisqu'elle est arbitraire, est dépourvue de valeur objective. Le conventionalisme traditionnel exprime donc clairement une conception sceptique de la justice. Mais ce n'est évidemment pas ce que fait la théorie du contrat de justice chez Rawls, dont la raison pure, opérant derrière ce qu'il appelle le « voile de l'ignorance », est supposée être l'auteur. Or le problème est justement que les sujets qui décident rationnellement n'obéissent, en l'occurrence, à aucune idée de la justice :

Quant à elles, les volontés individuelles, ainsi dépouillées de leur

particularité et réduites à l'état de sujets de décision rationnelle, n'obéissent à aucune idée de justice, la justice ne devant résulter que de leur choix collectif. Ignorants de leur futur statut, affranchis des accidents naturels et sociaux, ces individus libres et égaux choisiront le principe de justice propre à maximiser leur désir indéterminé des biens primaires auquel et auquel seul obéit leur volonté. La moralité, chez Kant, supposait une raison pratique solitaire, instituant la loi et la substituant aux calculs intéressés qu'éclaire la raison théorique. La justice, selon Rawls, est une création collective. Nul individu n'en concevrait le principe, borné qu'il était à ses désirs indéterminés. Tous le produisent par convention. Mais nul n'abandonne pour autant les calculs de la raison théorique, seuls à nous être accessibles. Telle est l'interprétation procédurale de l'autonomie kantienne [450].

Ce qui fait de la position de Rawls, contrairement à la façon dont il la perçoit et la présente lui-même, une position sceptique est le fait que la création de la justice n'obéit à aucune idée de justice qui la précède et la dirige, et que, même après le vote, on ne peut toujours pas espérer savoir ce qu'on s'était promis de savoir. Car ce qu'on aura appris n'est toujours pas ce qu'est la justice, mais seulement ce que, dans le meilleur des cas, une majorité d'individus est prête à considérer comme tel. Or, même si les citoyens croient vouloir une chose qu'ils sont d'accord pour appeler par convention la justice, ce qu'ils veulent en réalité est peut-être essentiellement la garantie d'une certaine tranquillité. Vuillemin, sur ce point, fait parler le sceptique Carnéade :

J'ignore, dira-t-il, ce qu'ils entendent par le mot *justice*. J'observe qu'ils le prononcent plus souvent en période de troubles quand ils vitupèrent l'excès des inégalités. Une cité juste est donc une cité tranquille et une cité tranquille est une cité où les inégalités entre les citoyens leur paraissent tolérables. À quelle condition est-il probable qu'elles leur paraîtront tolérables [451] ?

Comme on le voit, on n'est pas sorti du domaine de l'apparence, auquel le sceptique choisit de s'en tenir. Une cité juste est une cité qui semble juste et elle semble juste parce qu'elle semble tranquille, autrement dit, raisonnablement protégée contre le risque de troubles, sans qu'ils soient pour autant tout à fait exclus, puisque même l'improbable peut finir par se produire. C'est une conception qui est évidemment bien différente de celle des philosophies du droit, qui cherchent à s'appuyer sur une idée objective de la justice qui puisse être considérée comme accessible à la raison individuelle et antérieure au contrat.

« Interprété dans ces termes [c'est-à-dire, retranscrit dans la terminologie de Carnéade], le contrat de justice, conclut Vuillemin, se réduit à la fiction d'un contrat rêvé par un sceptique amateur de tranquillité. Mais cette fiction n'est pas rien sur une scène où les

acteurs ont plus d'inquiétude que de foi. [452] » Il ne faut cependant pas se méprendre sur ce que veut dire ici Vuillemin. Conformément à une attitude qui est, chez lui, constante, il n'entend exprimer aucune condamnation et pas non plus une forme quelconque de condescendance et encore moins de mépris à l'égard d'une position comme le scepticisme. Une position de cette sorte est parfaitement respectable et défendable ; et elle pourrait même présenter des avantages non négligeables pour une époque comme celle dans laquelle nous vivons, qui ne peut peut-être plus, en matière de droit, se payer le luxe de chercher encore à être réaliste, autrement dit dogmatique, au sens dont il est question dans la classification de Vuillemin, ni même, tout compte fait, à être intuitionniste. Mais il considère comme important de faire reconnaître clairement que ce n'est pas la conception qui était adoptée par des philosophes comme Kant.

Vuillemin ne suggère, par conséquent, à aucun moment que le scepticisme pourrait être incompatible avec la construction d'une théorie de la justice. Et il ne le croit pas non plus incompatible avec la construction d'une philosophie morale digne de ce nom, et encore moins avec la morale elle-même. Comme le dit Vidal-Rosset, « il suffit au sceptique de se donner un système de règles pour agir, tout en suspendant son jugement sur la valeur réelle qu'ont les idées morales au-delà des limites subjectives du système [453] ».

Dans *What Are Philosophical Systems ?*, Vuillemin caractérise ainsi la différence entre l'intuitionnisme, qui utilise le doute seulement comme un moyen pour parvenir à la certitude, et le scepticisme, pour lequel il est un but :

À première vue, la correspondance entre le scepticisme et la dernière proposition élémentaire dans la série subjective semble surprenante. Les jugements d'apparence sont certains dans la mesure où ils ne vont pas au-delà des apparences. Or le doute sceptique diffère du doute intuitionniste précisément dans sa prohibition de toute relation comportant un engagement ontologique, que ce soit une relation subjective ou non, et il doit être comparé plutôt à la fiction qui neutralise les attitudes propositionnelles pour lesquelles le doute est pertinent. La transition, néanmoins, est facilement faite. Du jugement d'apparence, le sceptique retient que son contenu est asserté uniquement comme l'objet d'une attitude propositionnelle. Ce contenu est donc, provisoirement et jusqu'à plus ample informé, abandonné comme une fiction, dans la mesure où une fiction est une assertion suspendue ou plutôt une assertion dans laquelle on est d'accord sur le fait que ce sur quoi elle porte est suspendu par nous. Faites des fictions la catégorie suprême, dans ce cas. Admettez comme principe suprême que toute assertion dissimule une fiction. Vous avez défini le scepticisme : la philosophie d'une ontologie suspendue. Le doute sceptique est très spécifique en ce qu'il ne laisse rien derrière lui. Comme la rhubarbe, il purge le sujet de la subjectivité [454].

La comparaison avec l'action de la rhubarbe figure chez Montaigne, mais elle provient de Diogène Laërce. Montaigne dit, dans le chapitre 12 du Livre II des *Essais* :

Je voy les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur generale conception en aucune maniere de parler : car il leur faudroit un nouveau langage. Le nostre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont de tout ennemies : de façon que, quand ils disent : Je doute, on les tient incontinent à la gorge pour leur faire avouër qu'au moins asseurent et sçavent ils cela, qu'ils doutent. Ainsin on les a contraints de se sauver dans cette comparaison de la médecine, sans laquelle leur humeur serait inexplicable : quand ils prononcent : J'ignore, ou : Je doute, ils disent que cette proposition s'emporte elle mesme, quant et quant le reste ; ny plus ni moins que la rhubarbe qui pousse hors les mauvaises humeurs et s'emporte hors quant et quant elles memes [455] .

Mais que se passe-t-il lorsque les principes de la démarche sceptique sont appliqués à la question de la morale ? Si le scepticisme est, comme le dit Vuillemin, la philosophie d'une ontologie suspendue, on ne voit pas très bien comment il pourrait être aussi la philosophie d'une morale suspendue, puisque, s'il y a un domaine qui exige des choix et des décisions, c'est bien celui de la morale. Vuillemin a consacré à cette question un article important, intitulé « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? » [456]. Il y distingue « quatre formes ou degrés décroissants du scepticisme : le scepticisme radical, le scepticisme esthète ou raffiné, le probabilisme individuel et le probabilisme démocratique ». Non seulement, en fait, le scepticisme se révèle compatible avec la morale, mais on pourrait même dire de lui qu'il est avant tout une philosophie morale, puisque son but est de régler notre conduite de façon à ce que nous soyons préservés des troubles que provoque la douleur. Il peut être, au moins sous ses formes les plus radicales, fatal à la connaissance ; mais il ne peut pas se dispenser de fournir une réponse à la question pratique de savoir comment nous devons nous comporter, y compris et surtout s'il est entendu que nous ne savons et ne pouvons savoir à peu près rien. Vidal-Rosset a raison de remarquer, à ce propos, que, pour un philosophe comme Vuillemin, qui pourrait facilement passer pour scientiste ou positiviste bien qu'il ne le soit en aucune façon, la philosophie ne se définit pas *nécessairement* par le rapport à la connaissance scientifique. Même quand le scepticisme conteste l'intérêt et la possibilité même de la connaissance scientifique, il peut constituer encore une réponse cohérente et systématique à la question de savoir comment tracer la distinction entre l'apparence et la réalité, et par conséquent aboutir à la production d'une philosophie authentique.

Le scepticisme « radical » ou « sauvage et exacerbé » est celui de

Pyrrhon. Il préconise l'indifférence pour la raison que rien n'est préférable parmi les apparences. Le scepticisme esthète est celui d'Aristippe de Cyrène. Vuillemin exprime de la façon suivante la différence entre les deux formes de scepticisme :

Le scepticisme radical suspendait tout jugement, il égalisait tout, être et valeur. Le scepticisme raffiné l'imite pour l'ontologie mais sauve les préférences. Les préférences, toutefois, n'impliquent pas les préférables. Instantanées, elles ne prétendent à nulle stabilité. En aucun sens elles ne constituent un ordre qui permettrait de comparer et de calculer, car l'idée même d'un ordre signifierait qu'on n'a pas trouvé la jouissance et que nous sommes asservis aux passions [457].

Le scepticisme de la troisième espèce, après le scepticisme pyrrhonien et celui d'Aristippe, est celui de Carnéade. Il permet le choix d'une conduite qui se détermine en fonction d'un calcul de l'utilité, tout en restant individualiste. Ce scepticisme de type utilitariste accepte de prendre en considération non seulement les préférences instantanées, mais également les préférables, et de considérer le calcul des probabilités comme un instrument utile pour les ordonner ; mais il ne se considère pas comme obligé de tenir compte des désirs et des choix d'autrui.

L'ultime affaiblissement du scepticisme, enfin, est le probabilisme démocratique dont la théorie de la justice de Rawls constitue, d'après Vuillemin, une illustration moderne plausible. Comme le dit Vidal-Rosset :

Le probabilisme démocratique tient compte de la manière dont le plus grand nombre considère la justice. Peu importe ce que celle-ci est réellement ; il suffit de simuler un contrat qui puisse donner satisfaction au plus grand nombre, afin de préserver la tranquillité sociale. Le sceptique démocrate reste sceptique en refusant toute approche dogmatique des valeurs. Peu lui importe de savoir si elles existent indépendamment des opinions, si elles ont une nature immuable, ou ne sont en réalité que des conventions sociales [458].

Cours 19. Intuitionnisme kantien et scepticisme rawlsien. Rationalisme dogmatique et rationalisme intuitionniste : Saint Anselme et Kant

Je voudrais pour commencer, aujourd'hui, ajouter encore quelques remarques à ce que je vous ai dit la dernière fois au sujet de la confrontation triangulaire qui a lieu dans le texte de Vuillemin que j'ai commenté entre lui-même, Kant et Rawls. Il se trouve que Rawls a publié en 2000 un livre intitulé *Lectures on the History of Moral Philosophy* [459]. C'est un livre que Vuillemin n'a probablement pas eu la possibilité de lire, puisqu'il est mort en janvier 2001, et c'est dommage, parce que sa réaction aurait été particulièrement intéressante à connaître. Le livre – dont toute la 3^{ème} partie, qui comporte dix chapitres, est consacrée à Kant – donne, en effet, une idée beaucoup plus précise du genre de philosophie morale dont Rawls pense avoir tiré sa théorie de la justice, et également de ce qu'a pu être sa relation à la philosophie morale kantienne et à la philosophie de Kant en général. Inversement, bien entendu, il aurait été particulièrement intéressant de connaître la réaction de Rawls à la critique de Vuillemin. Mais je n'ai, je l'avoue, qu'une connaissance limitée des écrits de Rawls et je ne sais pas s'il y en a eu une ou non. Ce qui est certain, c'est qu'il n'y a pas de référence à Vuillemin dans ces *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*.

Je n'ai pas l'intention, cela va sans dire, d'entrer dans les détails de la discussion approfondie que Rawls consacre à la philosophie morale kantienne, et pas non plus d'essayer d'arbitrer le différend que Vuillemin a avec lui sur l'interprétation de la philosophie de Kant. Je voudrais simplement essayer de comprendre un peu mieux en quoi consiste exactement ce différend. Je commencerai par une remarque concernant la terminologie. Rawls parle d'une opposition fondamentale entre deux doctrines, qu'il appelle l'intuitionnisme rationnel et le constructivisme moral, et dont il remarque avec justesse qu'elle n'est pas une opposition entre l'objectivisme et le subjectivisme, puisque toutes les deux reposent sur une conception de l'objectivité et la comprennent simplement de deux façons différentes. L'intuitionnisme rationnel est appelé de ce nom parce que les doctrines qui en relèvent s'appuient toutes, d'une manière ou d'une autre, sur une intuition intellectuelle, par laquelle nous avons une connaissance directe du contenu objectif d'idées comme celle du bien

ou de la perfection, alors que Kant, justement, refuse catégoriquement de nous attribuer une intuition de cette sorte et de faire reposer sur elle la loi morale à laquelle nous sommes tenus de nous soumettre. Ayant choisi d'utiliser le terme d'« intuitionnisme » pour qualifier les doctrines de cette sorte, Rawls ne peut évidemment pas l'utiliser à nouveau pour qualifier celle de Kant et choisit donc de parler, à son sujet, de « constructivisme moral ».

Il estime – à tort, me semble-t-il – qu'on ne s'est généralement pas assez rendu compte que Kant reprocherait tout aussi fermement son caractère hétéronome à l'intuitionnisme rationnel qu'il le fait dans le cas du naturalisme psychologique de Hume [460]. Il me semble qu'en réalité tous les bons commentateurs de la doctrine kantienne ont souligné ce point comme il doit l'être. Les adversaires de Kant, sur ce point, sont des philosophes comme Cudworth, Leibniz et Clarke, qui défendent une position dogmatique qu'il accuse de conduire fatalement à la négation du principe d'autonomie pour la raison suivante :

Dans le constructivisme moral de Kant, l'hétéronomie commence dès que les premiers principes sont fondés sur des relations entre les objets dont la nature est affectée ou déterminée par autre chose que notre conception de nous-mêmes en tant que personnes raisonnables et rationnelles (possédant les facultés de la raison pratique) et que par celle du rôle public des principes moraux dans un possible royaume des fins. Pour Kant, l'idée d'autonomie exige l'absence d'un ordre moral préalable à (ou indépendant de) ces conceptions, lesquelles déterminent la forme de la procédure qui spécifie le contenu des devoirs de justice et des devoirs de vertu. Il y a hétéronomie non seulement quand ces premiers principes sont déterminés par notre constitution psychologique spécifique, en tant qu'elle nous distingue des autres personnes rationnelles, comme chez Hume, mais aussi quand ils sont déterminés par une hiérarchie de valeurs morales saisie par l'intuition rationnelle, comme l'adéquation des choses chez Clarke ou la hiérarchie des perfections chez Leibniz [461].

Nous avons là ; somme toute, un assez bon résumé de ce qui fait du système kantien, en matière pratique, un système intuitionniste, au sens que Vuillemin donne au mot dans sa classification.

On peut dire en un certain sens que l'intuitionnisme rationnel et le constructivisme moral reposent tous les deux sur une conception procédurale de la raison pratique, puisque la détermination de l'action bonne résulte pour l'un et l'autre de l'utilisation d'une procédure correcte. Mais le résultat correct est déterminé dans un cas indépendamment de l'utilisation de la procédure correcte, alors qu'il ne l'est pas dans l'autre :

Le constructivisme et l'intuitionnisme reposent tous deux nécessairement sur une réflexion appropriée, sans quoi le constructivisme ne pourrait pas

tester la formulation de la procédure correcte. Ce qui le différencie de l'intuitionnisme est de l'ordre de l'explication, à savoir le fait d'affirmer qu'un jugement est correct parce qu'il découle d'une procédure qui nous donne généralement le résultat correct, celui-ci étant déterminé de façon indépendante, alors que le constructivisme affirme qu'un jugement est correct parce qu'il découle de nos conclusions après mûre réflexion sur ce qui fait que la procédure de la raison pratique est correcte, qu'elle est correctement mise en œuvre et qu'elle a recours exclusivement à des prémisses vraies [462].

Nous retrouvons ici, à peu de chose près, ce qui constitue, aux yeux de Vuillemin la caractéristique de l'intuitionnisme, à savoir le choix d'une notion de vérité ou de correction qui est constituée par la conformité aux règles de la méthode.

Je passe sur les détails de la caractérisation de la procédure en quatre étapes, que Rawls appelle la procédure IC, à laquelle nous devons recourir pour déterminer la correction d'un jugement ou d'un principe moral. L'opposition entre l'intuitionnisme rationnel et le constructivisme moral peut être résumée ainsi :

Dans l'intuitionnisme rationnel, un jugement (ou un principe) moral correct tient sa validité d'une hiérarchie préalable et indépendante des valeurs morales. Cette hiérarchie est antérieure aux critères du raisonnable et du rationnel ainsi qu'à toute conception adéquate des personnes en tant qu'êtres autonomes et responsables, et membres libres et égaux d'une communauté morale. De fait, c'est cet ordre moral préalable qui détermine les critères du raisonnable et du rationnel, ainsi que la façon dont il convient de concevoir l'autonomie et la responsabilité.

En revanche, dans la doctrine de Kant, telle que nous l'avons interprétée, un jugement moral est correct s'il est conforme à tous les critères pertinents du raisonnable et du rationnel, dont la force d'ensemble s'exprime par la manière dont ils se combinent à travers la procédure IC. Pour Kant, cette procédure combine de façon adéquate toutes les exigences de notre raison pratique, qu'elle soit pure ou empirique, dans un schéma de raisonnement pratique unifié. C'est là un des aspects de l'unité de la raison. La forme de cette procédure est *a priori*, elle s'enracine dans notre raison pratique et, par conséquent, elle est pour nous pratiquement nécessaire. Dès lors, un jugement reposant sur ces principes et ces préceptes sera reconnu comme correct par toute personne pleinement raisonnable (et informée). C'est ce que Kant veut dire quand il affirme que ce type de jugement est universellement communicable [463].

Pour comprendre comment on passe de l'exposé des principes de la philosophie morale à la théorie du contrat de justice, il faut regarder ce qui se passe quand un agent moral idéal a à faire un choix entre des mondes sociaux différents associés à des maximes différentes, par exemple la maxime d'indifférence, d'un côté, et la « maxime d'intérêt

commun », de l'autre. Il ne peut, selon Kant, s'il a à choisir entre le monde social ajusté associé avec le principe d'indifférence et celui qui est associé avec le précepte d'assistance mutuelle, que choisir le second, parce qu'il est le seul à garantir la satisfaction de ce que Kant appelle nos « besoins humains véritables », satisfaction à laquelle un être rationnel et prudent ne peut pas ne pas donner la priorité.

Rawls estime que Kant part vraisemblablement de l'hypothèse que notre décision, au niveau de l'étape (4) de la procédure IC, est soumise à deux espèces de limitations en ce qui concerne l'information dont nous sommes censés disposer. L'étape (4) de la procédure est celle qui correspond à l'essai d'imaginer ce que pourrait être le nouvel ordre de la nature qui résulterait de l'adjonction d'une nouvelle loi aux lois de la nature existantes, à savoir la loi de la nature hypothétique qui deviendrait réelle si notre maxime était transformée en une loi universelle de la nature. Ce qui est appelé un « monde social ajusté » est le nouvel ordre de la nature ainsi obtenu, dont on supposera qu'il a atteint un état d'équilibre dont nous pouvons identifier les caractéristiques pertinentes. Les deux limitations dont il faut tenir compte sont les suivantes :

(1) Nous ignorons les caractéristiques plus spécifiques des personnes, y compris nous-mêmes, ainsi que le contenu spécifique de leurs fins et de leurs désirs, y compris celui des nôtres. Rawls estime que l'on peut, sur ce point, s'appuyer sur la façon dont Kant caractérise le règne des fins. Celui-ci écrit :

Par *règne*, j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes. Or, dans la mesure où des lois déterminent les fins en fonction de leur validité universelle, si l'on fait abstraction de ce qui vient différencier personnellement les êtres raisonnables, en même temps que tout le contenu de leurs fins privées, on parviendra à concevoir un ensemble organisé de façon systématique réunissant toutes les fins (aussi bien celles des êtres raisonnables comme fins en soi que les fins propres que chacun peut se proposer), c'est-à-dire un règne des fins tel qu'il est possible d'après les principes ci-dessus [464].

(2) Quand nous nous demandons si nous pouvons ou non vouloir le monde social ajusté à notre maxime, nous devons raisonner comme si nous ne connaissions pas la position que nous sommes susceptibles d'occuper dans le monde en question. Là encore, Rawls pense que Kant nous incite fortement à considérer les choses de cette façon, en particulier dans l'analyse qu'il fait de la typique du jugement moral, dans laquelle il dit :

Demande-toi toi-même si, en considérant l'action que tu as en vue comme devant arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même une partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour ta volonté. Et,

de fait, c'est d'après cette règle que chacun juge si les actions sont moralement bonnes ou mauvaises. Ainsi, l'on dira : Comment ! si *chacun* [...] voyait avec une parfaite indifférence les maux d'autrui, et si tu faisais partie d'un tel ordre de choses, y serais-tu avec l'assentiment de ta volonté[465] ?

Ce qui autorise à supposer qu'il y a une limite au savoir dont nous pouvons disposer sur la position que nous occuperions dans le monde social ajusté est, selon Rawls, le fait que nous y serions comme une « partie » du système de la nature, à quoi s'ajoute la suggestion qui nous est faite de nous demander si nous pourrions y être avec l'assentiment de notre volonté, c'est-à-dire en vertu d'une libre décision. La réponse dépendrait certainement de ce que nous savons sur la place que nous occuperions dans ce monde. Si je savais avec une certitude totale que j'occuperai toujours dans le monde social considéré une position privilégiée qui me permet de me comporter de façon parfaitement égoïste et de rester complètement indifférent à tout ce qui peut arriver à autrui, je pourrais peut-être le choisir. Mais justement il faut supposer que je ne peux rien savoir de tel. Je ne peux même pas savoir, en fait, si une nature dans laquelle j'occuperais en permanence et en toute sécurité une position de cette sorte est ou non possible.

Rawls conclut de ces considérations que :

Si ces deux hypothèses sont valables, la procédure IC n'est pas appliquée correctement lorsque nous projetons dans le monde social ajusté le contenu spécifique de nos fins ultimes ou les caractéristiques particulières de nos circonstances politiques ou sociales actuelles, ou celles de notre avenir probable. [...] Et, dans une société où tout homme est soit un noble, soit un serf, les nobles ne peuvent raisonner sur la base d'une maxime d'assistance mutuelle limitée aux seuls membres de leur classe. Une telle maxime reposerait sur une information illicite. Ils doivent au contraire souhaiter garantir avant tout la satisfaction des véritables besoins humains de tous les individus concernés [466] .

J'ai déjà donné une idée de ce qui constitue l'objection principale de Vuillemin. Il ne conteste assurément pas que l'on puisse et que l'on doive tirer de la philosophie morale de Kant des conséquences concernant la théorie de la justice. Mais, justement, d'après lui, la théorie de la justice de Rawls n'a pas été tirée des principes de la philosophie morale kantienne, mais plutôt de ceux de la doctrine du bonheur, à propos de laquelle il peut être utile de rappeler le contraste total qui existe, chez Kant, entre ce que l'on peut déduire de la considération du devoir pur et ce qui résulte d'un calcul des avantages et des bénéfices, de quelque nature que puisse être celui-ci :

La connaissance du devoir se présente d'elle-même à chacun, tandis que ce qui apporte un avantage vrai et durable, est toujours, si cet avantage

doit être étendu à toute l'existence, enveloppé d'impénétrables ténèbres, et qu'il faut beaucoup de prudence pour adapter la règle pratique ainsi déterminée, par d'adroites exceptions et seulement d'une façon supportable, aux fins de la vie. Mais la loi morale commande à chacun l'obéissance la plus ponctuelle. Juger ce qu'il y a à faire d'après cette loi, ne doit donc pas être d'une difficulté telle que l'entendement le plus ordinaire et le moins exercé ne sache s'en tirer à merveille, même sans aucune expérience du monde [467].

Or la théorie de la justice de Rawls se situe entièrement, pour Vuillemin, dans la perspective d'un calcul de l'avantage vrai et durable susceptible d'être étendu, autant que possible à toute l'existence, avec, bien entendu, toutes les incertitudes et les approximations que comporte, aux yeux de Kant, un calcul de cette sorte. Et la référence aux « besoins humains véritables » dont il s'agit d'assurer la satisfaction pour le plus grand nombre ne constitue ici, en réalité, qu'un simple déguisement destiné à masquer ce dont il est question véritablement. Le passage suivant de l'article de Vuillemin résume assez bien la situation de Rawls par rapport à Kant, telle qu'elle doit, selon lui, être comprise :

Éliminer l'égoïsme parmi les options du contrat, c'est [...] accepter la réduction kantienne de la nature à l'égoïsme et à l'injustice. L'accord constaté ne se prolonge pas. Selon Kant, on n'échappe à l'égoïsme qu'en convertissant la maxime de l'action en une maxime universelle, par la forme de la loi. Le formalisme moral, pour Rawls, est une trivialité et la raison ne saurait avoir un usage pratique spécifique, irréductible aux calculs intéressés. On ne demande donc pas aux parties contractantes de réformer leurs intentions. On se contente d'amputer la connaissance qu'elles ont de leurs intérêts et, par la position originelle, d'épurer l'égoïsme en le rendant indéterminé. Un processus d'abstraction tient lieu du formalisme et l'ignorance remplace l'autonomie. Les volontés individuelles agissent toujours par intérêt, mais cet intérêt s'est métamorphosé dans le désir général des biens primaires. Les seules conditions générales de l'action rationnelle à être maintenues sont précisément celles qui permettent de donner un sens au mot *bien* : rareté modérée et prétentions en compétition [468].

On peut avoir le sentiment, surtout après avoir lu les *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, que Vuillemin ne rend pas justice à Rawls quand il l'accuse de réduire le formalisme moral kantien à une trivialité. Ce n'est sûrement pas exactement ce que fait Rawls. Mais il n'en reste pas moins que Vuillemin n'a probablement pas tort de soutenir que les conséquences bien réelles que la morale a pour la théorie du droit, chez Kant, font aller la théorie kantienne du droit plutôt du côté de la théorie de l'habilitation de Nozick que de celui de la théorie de la justice de Rawls. Vuillemin insiste en particulier sur le fait que la théorie de la justice distributive, chez Kant, ne se propose nullement de redistribuer les richesses et que le premier des postulats

juridiques de la théorie du droit kantienne donne force à la formule : *beati possidentes*.

Faute d'avoir le temps de discuter sérieusement la question, je me contenterai de citer, sur ce point, ce que dit Nozick dans la préface de son livre :

Nos conclusions concernant l'État sont qu'un État minimal, limité aux fonctions restreintes de la protection contre la force, le vol et la fraude, de la consolidation des contrats, et ainsi de suite, est justifié, qu'un État ayant une extension plus grande, quel qu'il soit, violera les droits des personnes de ne pas être forcées de faire certaines choses, et est injustifié ; et que l'État minimal est attrayant aussi bien que juste. Deux implications notables qui résultent de cela sont que l'État ne peut pas utiliser son appareil coercitif dans le but d'amener certains citoyens à en aider d'autres, ou dans le but d'interdire des activités aux gens pour leur bien ou leur protection *propres* [469].

Pour couper court à des protestations qui reposeraient sur un simple malentendu, il faut préciser que des contraintes et des restrictions qu'un partisan de l'État minimal rejetterait si elles proviennent de l'autorité centrale ne sont pas pour autant exclues et peuvent malgré tout parfaitement être choisies librement par des individus qui ont choisi de vivre ensemble de cette façon. Nozick va même jusqu'à remarquer que :

Dans ce système du laissez-faire, il pourrait se trouver que, bien qu'elles soient permises, il n'y a pas d'institutions "capitalistes" fonctionnant réellement, ou que certaines communautés les ont et d'autres non, ou que certaines communautés ont certaines d'entre elles, ou ce que vous voulez [470].

Dans la deuxième partie de son livre, Nozick entreprend de démontrer que nous n'avons pas besoin d'un État plus étendu que l'État libéral et minimal qu'il défend pour réaliser la justice distributive entre les citoyens ; et il développe une théorie de la justice distributive, qu'il appelle la théorie de l'habilitation (*entitlement*), dont il se sert pour critiquer d'autres conceptions de la justice distributive qui exigent l'intervention d'un État ayant des prérogatives plus étendues, en particulier celle de Rawls. Vuillemin dit que c'est plutôt vers l'idée d'un État comme celui que préconise Nozick que nous orientent la philosophie morale et la théorie du droit de Kant. Et je ne crois pas que ce soit uniquement parce que ses idées politiques à lui étaient certainement plus proches de celles de Nozick que de celles de Rawls. Je m'empresse d'ajouter, cependant, qu'on n'est sûrement pas obligé de considérer la proximité qui existe entre Kant et Nozick, si elle est aussi réelle que le soutient Vuillemin, comme un argument en faveur de la conception kantienne. Il ne faut pas non plus perdre de

vue, bien entendu, que la question posée est : l'État peut-il être autorisé à contraindre les citoyens à s'aider entre eux, et en particulier à aider les plus démunis d'entre eux, sans que cela risque de constituer, de sa part, une violation des droits des personnes ? Il ne peut évidemment y avoir aucun doute, du point de vue kantien, sur le fait qu'un agent moral rationnel et raisonnable ne pourrait pas ne pas se sentir obligé de faire, sur ce point, spontanément ce que l'État doit s'interdire, pour sa part, de lui imposer. On pourrait objecter, naturellement, que cela ne laisse pas beaucoup d'espoir pour la réalisation d'une justice distributive réelle entre les citoyens. Et c'est tout à fait ce que je pense et ce que confirment, du reste, largement les performances réalisées, dans ce domaine, par les États qui semblent les plus près de constituer des réalisations concrètes du modèle de l'État minimal, défendu par Nozick. Mais c'est évidemment une question qu'il me faut réserver pour une autre occasion. Vuillemin reproche apparemment à la théorie rawlsienne de manquer de conviction, d'ambition et d'optimisme sur le plan moral, et de se contenter du strict minimum, à savoir une simple apparence de justice. Mais on peut avoir envie d'objecter que ce n'est pas une simple apparence d'injustice, mais une injustice bien réelle et criante que la théorie rivale est susceptible de tolérer et d'encourager.

Une bonne façon de récapituler ce que j'ai essayé de vous dire à propos de la manière dont Vuillemin utilise le concept d'intuitionnisme pour caractériser une option philosophique systématique qui s'applique simultanément à la raison théorique et à la raison pratique, à la théorie de la connaissance et la théorie de l'action, pourrait être de considérer le dernier des articles qu'il a réunis dans *L'Intuitionnisme kantien*, qui s'intitule « Justice anselmienne et bonne volonté kantienne : essai de comparaison » (1993). La comparaison pourrait sembler à première vue difficile et paradoxale, puisque, au moins sur toutes les questions qui touchent de près ou de loin aux données de la foi et à la théologie, les oppositions doctrinales sont évidentes. Que peut-il y avoir de commun et même de comparable entre la « religion dans les limites de la simple raison » que propose Kant et la foi chrétienne d'un auteur comme saint Anselme ?

Anselme [...] parle d'une foi d'Église, bien différente de la foi rationnelle et des postulats de la raison pratique seuls admis par Kant. Même lorsqu'il isole tel ou tel dogme pour l'éclairer par la raison, Anselme ne l'isole pas de la tradition scripturaire et surtout ne cherche pas à en donner une interprétation symbolique qui ferait fi de l'histoire et de la révélation. En ceci, partisan des Lumières, Kant, en revanche, tient Jésus pour un maître de vérité et conteste sa divinité. Il rejette *a priori* comme pernicieuses pour l'autonomie morale les considérations de grâce et de rachat telles que celles que développe le *Cur Deus homo* [d'Anselme]. Qu'eût-il dit des

calculs, même examinés critiquement, sur le rapport entre le nombre des anges réprouvés et des hommes élus [471] ?

Mais cette opposition criante risque d'en masquer une autre, plus dissimulée et plus intéressante, qui porte sur deux conceptions distinctes et parfois contraires de la raison, dont le conflit est d'autant plus significatif et révélateur qu'Anselme et Kant appartiennent apparemment tous les deux à une même tradition philosophique, à savoir celle du rationalisme.

Ainsi précisée, la question est alors la suivante : si les deux philosophes s'entendent jusque dans le détail de leur doctrine morale, sur la rectitude, sur la liberté, sur la chute, pour quelles raisons philosophiques, entièrement ou très largement indépendantes de leur foi et de leur attitude à l'égard de la révélation, sont-ils en complet désaccord dès qu'on précise la façon dont chacun d'eux conçoit ce qu'est la raison pratique et surtout son rapport avec la raison théorique [472] ?

En d'autres termes, indépendamment de ce qui les sépare sur les questions de foi et de religion, n'y a-t-il pas lieu de considérer aussi et même d'abord ce qui les sépare du point de vue proprement philosophique et qui consiste dans le fait qu'ils optent, à l'intérieur du rationalisme, pour deux orientations fondamentalement différentes : saint Anselme pour la forme réaliste ou dogmatique du rationalisme, et Kant pour la forme que l'on peut appeler critique et pratique de celui-ci ?

La réponse à cette question, aux yeux de Vuillemin, ne fait guère de doute. Pour comprendre réellement ce qui oppose en profondeur les deux penseurs et qui s'exprime notamment à propos de la question de la révélation, il faut reconstruire et comparer les deux systèmes philosophiques concernés dans leur ensemble :

Une comparaison philosophique, surtout lorsqu'elle ne suppose aucune influence historique comme c'est le cas ici, n'a de chances d'aboutir qu'une fois déterminée la relation de chacun des termes avec le système auquel il appartient. Et cette relation avec le système, on l'a dit, se définit moins en fonction de la foi révélée qu'on suppose ici et qu'on rejette là – la comparaison entre criticisme et thomisme eût impliqué la même supposition et le même rejet, mais eût entraîné pourtant de tout autres conséquences – qu'en fonction du système philosophique qui, ici, interprète la révélation et, là, conduit à remplacer le savoir par la foi. Il faut donc préciser ce que sont les deux formes du rationalisme que nous comparons ; dogmatisme anselmien et criticisme kantien [473].

Autrement dit, même chez un penseur chrétien comme saint Anselme, la philosophie possède apparemment une autonomie importante par rapport à la religion, et la foi révélée laisse ouverte une possibilité de choix et une obligation de choisir entre des options

philosophiques qu'elle ne détermine pas. C'est, comme on le voit, le système philosophique choisi qui, d'après Vuillemin, fait que, dans un cas, la révélation est interprétée et éclairée par la raison, et dans l'autre le savoir est invité à faire place à la foi (rationnelle).

Un principe commun, formellement identique, gouverne le système anselmien et le système kantien, à savoir celui qui énonce que ni Dieu, dans le cas de saint Anselme, ni la raison pratique, dans le cas de Kant, ne doivent pouvoir commander ce qui est impossible. On doit pouvoir faire ce que l'on doit faire. Et cette exigence implique la liberté comme pouvoir d'agir de la façon exigée. Mais le possible n'est pas compris de la même façon dans les deux cas. La conception que saint Anselme a du possible est éminemment réaliste : le possible, chez lui, est objectif, rapporté à la création et à son ordre avant même d'être réalisé.

Le pouvoir de la liberté correspond à une essence dont elle tire toute sa réalité et qui, par son caractère rationnel, la rapproche au maximum de l'essence suprême [474].

Rien de tel ne se passe chez Kant, pour qui le point de vue réaliste doit être remplacé par le point de vue critique.

La liberté est bien le fondement ontologique général du devoir en ce qu'un être raisonnable ne saurait être inconditionnellement obligé s'il n'était libre. Le chapitre XII du *De veritate* ne dit rien d'autre, sauf à associer illumination et devoir. Mais lorsque le devoir m'oblige, moi, qui ne me connais qu'à titre de phénomène, cette mienne obligation n'étant possible que si je suis libre, bien que je ne possède aucun moyen de le savoir en dehors de cette obligation même, je dois postuler et donc croire que j'existe comme être intelligible libre. Le possible échappe alors à toute intuition qui illuminerait par l'intelligence une foi historiquement donnée : la foi, qui ne retient d'ailleurs que la conséquence du devoir, a remplacé le savoir [475].

On est tenté de dire que, chez Kant, la foi n'a pas sa place dans le domaine de la connaissance, où elle se transformerait en illuminisme, et la connaissance n'a pas sa place dans le domaine de la foi, qui remplace la première lorsqu'on passe du domaine de la raison théorique à celui de la raison pratique. Or cette coupure entre les deux raisons, la raison théorique et la raison pratique, n'a pas de sens pour saint Anselme. Comme le dit Vuillemin :

La distinction de ces deux raisons est étrangère à Anselme. Certes, dans l'être raisonnable, il fait le partage entre science, action et volonté. Mais la volonté, qu'on la regarde comme instrument, affection ou usage, est ce que, plus tard, Descartes appellera un mode de l'âme, dont la science est un autre mode, d'ailleurs nécessaire à l'usage de la liberté. Bien que ces modes diffèrent l'un de l'autre, ils concourent à constituer la créature, sans que nous soyons invités à accorder à l'un quelque privilège sur

Il y a entre les deux philosophes dont nous sommes en train de parler, saint Anselme et Kant, une opposition fondamentale sur la nature de la connaissance humaine qui, d'après Vuillemin, a pour résultat de modifier en profondeur les analogies et même les équivalences qui ont pu être relevées entre leurs doctrines morales respectives :

Le principe de la transformation est simple. Chez Anselme, science, volonté et action restent des modes également transparents de la créature raisonnable, tandis que, chez Kant, la volonté, identifiée à la raison pratique, produit certes dans le monde extérieur des actions que nous pouvons connaître à titre de phénomènes, mais reste elle-même inaccessible à notre connaissance. La cause intentionnelle de l'action relève du monde intelligible, l'action seule appartenant au monde sensible ou phénoménal [477].

Selon la *Critique de raison pure*, la seule forme de connaissance proprement dite qui soit réellement à notre portée est celle qui résulte de la coopération entre deux facultés de nature différente, l'entendement et la sensibilité, qui fournissent l'un l'unité et l'autre le divers dont la synthèse produit le jugement vrai. La raison pure, s'exerçant par elle-même en dehors des limites de l'expérience possible, cesse de constituer un pouvoir de connaissance pour se transformer en une faculté de l'illusion. Croire que la raison est par elle-même en mesure de voir la vérité est pour Kant l'erreur fatale et le danger principal contre lequel la critique doit nous armer.

Les rationalistes dogmatiques : Platon, saint Augustin, saint Anselme, Malebranche, Leibniz, et même Descartes qui appartient à une tradition différente, ont tous utilisé le concept d'intuition d'intellectuelle, même s'ils l'ont fait dans des sens qui sont assurément différents. Ils ont tous cru, sous une forme ou sous une autre, à une chose de ce genre, à une capacité de voir les idées et les liens qui existent entre elles, conçue sur le modèle de la vision sensible. Or Kant rejette justement toute idée d'une intuition intellectuelle qui rendrait possible une vision de l'idée par l'esprit et qui serait susceptible de conduire par elle-même à la constitution d'une science purement rationnelle. En matière théorique, cette supposée vision de l'idée ne peut conduire en réalité qu'à des apparences de science comme la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle. Et en matière pratique, elle s'apparente à peu près fatalement à l'enthousiasme (*Schwärmerei*).

Dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Kant s'en prend vigoureusement à tous ceux qui, une fois que nous sommes sortis du domaine de l'expérience possible, prétendent nous indiquer des

directions à suivre en s'appuyant sur un prétendu sens de la vérité qui est censé leur permettre d'apercevoir directement celle-ci. Ces gens-là ont tous plus ou moins en commun le fait de s'appuyer sur ce qu'il appelle « un prétendu et mystérieux sens de la vérité, ou une intuition transcendante prenant le nom de croyance, sur lesquels tradition et révélation peuvent être greffées sans l'accord de la raison [478] ». Kant soutient que ce qui doit être laissé à la raison, dans la mesure où elle est spéculative, n'est sûrement pas la prétention de spéculer librement, mais « rien d'autre que la fonction de purifier le concept de raison commune de ses contradictions et de défendre contre *ses propres* attaques sophistiques les maximes d'une saine raison [479] ». Là où l'expérience ne peut plus rien décider, il existe, croit-on, pour trouver la vérité, des moyens plus rapides et plus sûrs que ceux de la connaissance empirique ou de la raison utilisée comme elle doit l'être. Or Kant pense que ce qu'il faut défendre est le droit qui revient à la raison « de parler *la première* dans les choses qui concernent les objets suprasensibles comme l'existence de Dieu ou le monde à venir [480] ». Lui contester ce droit, « c'est, dit-il, la porte grande ouverte à toutes les exaltations, à la superstition et même à l'athéisme [481] ».

La raison doit certes parler la première. Mais les limites de ce qu'elle peut nous dire sont évidentes puisque, d'une part, les objets suprasensibles comme Dieu ou le monde à venir ne peuvent donner lieu à la constitution d'aucune science mais seulement à la formulation de postulats de la raison pratique, et, d'autre part, comme on l'a vu, en matière pratique nous pouvons savoir ce que nous devons faire et nous avons la possibilité de le faire, mais nous ne pouvons pas vraiment savoir si nous l'avons réellement fait. Il y a sur ce point une différence essentielle entre le point de vue de saint Anselme et celui de Kant :

Selon Anselme, rien n'interdit à l'agent moral de savoir qu'il est juste, puisque chaque être raisonnable connaît ce qu'il doit, sa rectitude, qu'il connaît également sa décision de l'accomplir et qu'enfin la fin pour laquelle il prend sa décision, le *propter rectitudinem* est également objet de science. Comme l'acteur du théâtre ancien ou classique, il délibère en toute clarté. La décision prise, il lui arrive de ne pas s'y tenir car il souffre de faiblesse et il le sait : il manque de persévérance. Mais l'adéquation est entière entre faire et savoir [482].

Sur ce point, le contraste avec l'opacité qui caractérise la situation de l'agent moral chez Kant est évident :

Selon Kant, l'agent moral ne peut pas connaître la décision libre qui lui fait choisir telle maxime plutôt que telle autre. Il peut certes constater que son action est conforme ou n'est pas conforme au devoir, puisque cette constatation est d'ordre empirique. Mais il ne saurait s'assurer s'il a agi par devoir ou si une maxime tirée de l'amour de soi a mêlé quelque

impurité ou quelque raison d'inconstance à sa décision. Il est semblable aux héros de Shakespeare, du moins quand ils ne sont pas entièrement mauvais, impénétrable à lui-même et aux autres. Quand Hamlet punit enfin Claudius, venge-t-il sa mère, venge-t-il son père, se venge-t-il lui-même ou répond-il au sentiment d'honneur qu'il a laissé somnoler [483] ?

L'opacité que les motifs de notre action opposent à l'intelligence ne concerne sans doute pas tant, il faut le remarquer, les motifs en tant que nous les analysons que les motifs en tant qu'ils déterminent l'action, autrement dit ce qui, justement, les rend décisifs. Nous ne savons pas, en fin de compte, ce qui a décidé, si c'est l'obéissance au devoir pur ou un autre motif, ce qui fait que nous ne pouvons en conscience nous imputer que les démérites de nos actions sans avoir jamais le droit de nous imputer leurs mérites.

Cette façon de répartir les mérites et les démérites est, bien entendu, conforme à la doctrine chrétienne. Mais, du point de vue de la révélation et de la théodicée rationaliste qui l'éclaire, elle est métaphysique ou ontologique et elle tire son origine de la création, alors que chez Kant, qui est obligé de s'interdire ce genre d'explication, l'asymétrie de la conscience morale doit être légitimée à partir de principes purement pratiques. La situation qui résulte de cela est décrite par Vuillemin de la façon suivante :

Regardés de la sorte, à titre de causes intelligibles de nos comportements sensibles, ils [les motifs] entraînent directement une asymétrie morale, étrangère à toute théodicée théorique, accentuant même en un sens le caractère positif et réel du mal, sous la seule réserve de corrections que pourrait apporter une théodicée pratique conforme à l'espérance invincible requise par le devoir [484].

Vuillemin évoque, pour finir, la controverse entre saint Augustin et Pélage, et suggère que c'est à propos de la question de la volonté pécheresse que le rationalisme pratique et le principe d'autonomie creusent le plus radicalement le fossé entre saint Anselme et Kant. Saint Augustin avait expliqué, contre Pélage qui cherchait à minimiser le plus possible le rôle de la grâce, que le pécheur ne peut être ramené au bien, qu'il a abandonné, que par la grâce de Dieu et non par la liberté de la volonté, qu'il a perdue en raison de son iniquité. Or, par rapport à saint Anselme, dont le point de vue reste augustinien, Kant se comporte comme une sorte d'ultrapélagien, qui ignore délibérément la grâce et demande tout à la volonté :

Ultrapélagien, Kant retire au péché toute force qui empêcherait métaphysiquement le pécheur de se rétablir dans l'obéissance. Non seulement la grâce n'assure pas le don de l'être, mais elle pervertirait la pureté, la constance et la réparation qui n'incombent qu'à nos seules forces. La grâce est une illusion religieuse : nulle faute ne peut être effacée par le sang d'un autre [485].

En résumé, on peut dire qu'entre deux penseurs comme saint Anselme et Kant il y a à la fois une opposition qui est celle de deux systèmes philosophiques (en l'occurrence, celle de deux formes différentes de rationalisme, dont l'un appartient à la catégorie que Vuillemin appelle « dogmatique » et l'autre à la catégorie qu'il appelle « intuitionniste »), et une opposition sur la question de la foi (qui, pour l'un, peut être le produit d'une révélation et, pour l'autre, ne peut être que rationnelle). Vuillemin a fait un effort considérable et impressionnant pour articuler correctement entre elles, aussi bien du point de vue conceptuel que du point de vue historique, ces deux sortes d'opposition. Le résultat auquel il est parvenu est-il tout à fait convaincant ? Je n'en suis pas, je l'avoue, complètement certain. Mais c'est peut-être en partie parce que je n'éprouve pas le même genre de déférence que lui pour les systèmes philosophiques et la même envie de les comparer. Ce qui est certain, en tout cas, est que son travail ne peut que donner envie d'abord de relire les deux auteurs en question et ensuite de les relire en s'inspirant de la manière dont il l'a fait.

Jusqu'à présent, je vous ai parlé principalement de la façon dont s'opère, selon Vuillemin, la division principale entre les formes de système philosophiques, celle qui existe entre les systèmes dogmatiques et les systèmes de l'examen. Et c'est parce que la différence entre ces deux espèces de système repose sur l'utilisation de deux notions différentes de vérité que je me suis étendu aussi longuement, en considérant notamment l'exemple des mathématiques, sur le problème des liens plus ou moins étroits que l'on peut juger nécessaire de maintenir entre la vérité et la possibilité pour nous de la reconnaître. J'aurai, bien entendu, à vous parler plus tard de façon détaillée de la manière dont sont introduites les subdivisions à l'intérieur des deux catégories principales : les systèmes dogmatiques se répartissent en quatre sous-catégories : le réalisme, le conceptualisme, le nominalisme des choses et le nominalisme des événements ; et les systèmes de l'examen en deux : l'intuitionnisme et le scepticisme.

Il nous faut revenir d'abord, pour le moment, à ce qui constitue – quand la classification des systèmes philosophiques est rapportée à celle des formes d'assertion fondamentales – la caractéristique spécifique des philosophies intuitionnistes en général, que le domaine considéré soit celui de la pratique ou celui de la théorie. Dans sa classification des systèmes, Vuillemin définit les systèmes dogmatiques comme étant ceux qui privilégient, dans la construction du système, les propositions, par opposition aux jugements de méthode. Les propositions sont des assertions spontanées qui indiquent un état de choses. Que ce qui est indiqué soit une idée, une espèce, un

événement, un individu ou autre chose, les propositions concernées ont toutes en commun le fait de faire abstraction du mode d'accès cognitif à l'état de choses. Ce qui distingue les jugements de méthode des propositions est que ce sont, au contraire, des assertions réfléchies et modalisées, qui comportent une référence essentielle au mode d'accès cognitif à l'état de choses.

Vuillemin les caractérise ainsi :

Ils s'opposent aux propositions dogmatiques correspondantes en explicitant les opérations dont dépend la valeur de vérité de l'énoncé et qui font partie intégrante de l'état de choses. Jugements de constatation, de réflexion proprement dite, de construction, supposent une action. Lorsque Zénon dit que le pas d'Achille est indéfiniment divisible, nous n'avons pas à comprendre que les segments décroissants de la division existent préalablement aux actes de bisectionnement, et c'est pourquoi le philosophe dira qu'un tel infini est en puissance. La valeur de vérité des énoncés de méthode dépend non pas de la correspondance entre l'énoncé et un état de choses autonome, mais de l'adéquation entre l'énoncé et l'action, entre ce que le sujet dit et ce qu'il fait. Et la syntaxe des jugements de méthode exige de l'interlocuteur qui prétend apprécier la valeur de vérité de ce qu'on lui dit qu'il effectue pour son compte l'opération de construction que lui propose l'énoncé d'autrui [486].

C'est donc, comme on le voit, le choix des jugements de méthode (par opposition aux propositions) qui implique l'adoption d'une conception différente de la vérité, laquelle consiste assurément encore, si l'on veut, en une adéquation d'une certaine sorte mais de nature différente. On pourrait avoir le sentiment que le conceptualisme et le nominalisme font échec à la division entre les systèmes dogmatiques et les systèmes de l'examen, puisqu'ils sont constructivistes et acceptent tout à fait de prendre en considération le mode d'accès aux états de choses concernés. Du reste, les platoniciens sont tout à fait capables, eux aussi, de faire référence à des constructions et d'exiger la constructibilité des objets auxquels ils font référence.

Une réaction courante à l'intuitionnisme est celle qui consiste à considérer que le constructivisme est certes acceptable et même recommandé, en tout cas en mathématiques, mais qu'il n'est pas nécessaire ni souhaitable qu'il soit autorisé à affecter la logique elle-même et à nous obliger, comme le voudraient les intuitionnistes, à en changer. Quine soutient que :

On peut pratiquer et même prêcher un degré considérable de constructivisme sans adopter la logique intuitionniste. Le constructivisme de la théorie des ensembles de Weyl est presque aussi ancien que l'intuitionnisme de Brouwer, et il utilise la logique orthodoxe ; il procède de façon constructive seulement dans ses axiomes concernant l'existence des ensembles [...] Les scrupules constructivistes peuvent être réconciliés avec la commodité et la beauté de la logique classique [487].

Mais c'est une conception qui, comme le remarque Susan Haack [488], ne peut pas satisfaire les intuitionnistes, notamment pour la raison qu'elle consiste à supposer que les modifications à introduire doivent concerner la partie la moins fondamentale (de préférence à la partie la plus fondamentale) de l'édifice de la connaissance, et que les mathématiques sont moins fondamentales que la logique, ce qui est une chose que les intuitionnistes n'admettent justement pas. On peut remarquer également que, si on est sensible à l'exigence de systématisme qui caractérise la philosophie, on ne peut pas considérer comme réellement satisfaisant d'accepter le constructivisme uniquement comme moyen de venir à bout des paradoxes de la théorie des ensembles et de le limiter à cet usage.

À cela s'ajoute la tendance de Quine à douter qu'il existe réellement un désaccord philosophique substantiel entre les intuitionnistes et leurs adversaires réalistes sur la question du choix à faire entre deux logiques rivales. Quine fait partie, en effet, de ceux qui pensent que les constantes logiques intuitionnistes n'ont pas la même signification que leurs corrélats classiques supposés. Il est tentant, par exemple, de supposer que le caractère déviant de la logique intuitionniste provient, pour une part essentielle, de la signification particulière que les intuitionnistes ont décidé de donner à la négation. Étant donné que, pour eux, certains cas particuliers du schéma $A \vee \neg A$ ne sont pas vrais, parce que les deux membres de la disjonction sont faux, on peut avoir le sentiment qu'ils ont choisi de remplacer la négation contradictoire par la négation contraire. Et c'est une interprétation qui semble également confirmée par la signification donnée à la disjonction $(\exists x) F(x) \vee (\forall x) \neg F(x)$, qui, pour les intuitionnistes signifie : « Un nombre possédant la propriété F existe ou il *ne peut pas* exister ». Mais, bien entendu, même un logicien classique n'est pas prêt à soutenir que, quel que soit l'objet x et la propriété F , il existe un x qui a la propriété F ou il ne peut pas en exister un. Et si c'est seulement cela que veulent dire les intuitionnistes, il n'a pas de raison d'entrer en conflit avec eux. La même chose est vraie en ce qui concerne l'interprétation du quantificateur existentiel. Les intuitionnistes proposent apparemment de lui donner une signification plus restrictive que celle qui lui est reconnue habituellement, ce qui ressort de façon particulièrement évidente quand $(\exists x) F(x)$ est interprété explicitement comme signifiant « Un nombre possédant la propriété F a été construit ».

Néanmoins, de nombreux auteurs doutent sérieusement que le contentieux que les intuitionnistes ont apparemment avec la logique classique puisse être réglé aussi simplement, autrement dit, en recourant à la théorie du changement de signification. C'est le cas, par

exemple, de Charles Parsons, qui écrit :

Il serait trop naïf de considérer [le désaccord concernant la loi du tiers exclu] comme un désaccord direct sur un unique énoncé dont la signification est clairement la même. D'un autre côté, cela n'irait pas non plus de considérer la différence comme « verbale » en ce sens que chacun peut formuler ce que veut dire l'autre d'une manière telle que le désaccord disparaîtra [489] .

Quine n'est pas convaincu que l'intuitionnisme propose une option susceptible d'entrer en compétition avec la logique classique sur quelque chose de plus sérieux qu'un problème de signification. Et il pense que, pour autant que la rivalité existe, un bilan des profits et des pertes qu'impliquerait un changement de logique permet de trancher sans grande hésitation en faveur de la logique classique. Sur ces deux points, Vuillemin est en désaccord avec lui. (1) Il pense qu'il existe entre le réalisme et l'intuitionnisme – aussi bien l'intuitionnisme mathématique que l'intuitionnisme dans le sens élargi qu'il donne au mot – un désaccord philosophique fondamental, qui est tout sauf verbal et dont la classification des systèmes philosophiques permet de comprendre la nature exacte. (2) Il ne croit pas que l'on puisse espérer voir le désaccord se régler un jour, que ce soit par le genre de considérations auxquelles Quine fait appel ou par d'autres quelconques.

Cours 20. Dogmatisme et intuitionnisme (suite).

Croyance, vérité et connaissance

Il est tout à fait vrai, en dépit de ce que j'ai dit la dernière fois, que, pour un platonicien comme Gödel, il n'y a pas d'opposition radicale entre le réalisme et le constructivisme, pas plus, du reste, qu'il n'y en a une entre le réalisme et l'idéalisme. Même les ordres d'infinis cantorien peuvent être considérés, eux aussi, comme des constructions, en dépit du fait qu'ils utilisent des procédures de construction (comme les définitions imprédicatives) que les intuitionnistes réprouvent. Il n'y en a pas moins une différence importante dans l'utilisation qui est faite des constructions, aussi bien entre les réalistes, d'une part, et les conceptualistes et les nominalistes, d'autre part, qu'entre les conceptualistes et les nominalistes eux-mêmes. Vidal-Rosset observe :

Les conceptualistes font usage de la construction pour supprimer la transcendance platonicienne, tandis que les nominalistes s'en servent pour chasser les objets abstraits dont s'encombrent encore les premiers [490].

On peut penser, cependant, que la posture des uns et des autres reste foncièrement dogmatique tant que la distinction entre les propositions et les jugements, et le choix entre les premières et les seconds n'ont pas été effectués clairement. Car c'est la référence explicite au mode d'accès *cognitif* à l'état de choses, et pas seulement à l'idée de construction, qui fait la différence réelle.

Ce que veut dire Vidal-Rosset est, si je comprends bien, que le nominalisme et le conceptualisme peuvent rester, eux aussi, dogmatiques, dans la mesure où ils essaient de légiférer sur l'ontologie en général et de décider quels sont les objets qui existent et ceux qui n'existent pas, sans que cela implique, fondamentalement, une référence à une subjectivité connaissante, alors que cette référence est au contraire essentielle aussi bien pour les intuitionnistes mathématiques que pour Kant ou Descartes. Vidal-Rosset soutient que les jugements de méthode ne peuvent ni être définis, ni être utilisés eux-mêmes pour définir l'intuitionnisme si on ne présuppose pas l'existence, au fondement des mathématiques, d'une subjectivité créatrice[491]. Or les conceptualistes et les nominalistes contemporains font de la constructivité un mot d'ordre ; mais ni les uns ni les autres ne manifestent beaucoup d'empressement à faire

intervenir l'idée de la subjectivité, qu'ils souhaiteraient autant que possible pouvoir ignorer pour ne plus faire référence, quand il est question des mathématiques, qu'à des systèmes, à des langages et à des symboles. Comme c'est aussi, de toute évidence et même de façon très prononcée, la tendance de Quine, on peut s'attendre à ce qu'il ait, lui aussi, des difficultés à rendre justice à l'intuitionnisme et à lui attribuer la place qui lui revient dans la classification des philosophies des mathématiques et des philosophies tout court.

La référence au sujet connaissant, aux moyens de connaissance dont il dispose et aux démarches qu'il effectue, est effectivement cruciale dans la philosophie des mathématiques intuitionniste. Pour un platonicien, si nous considérons une proposition quantifiée universellement, « $(x) F(x)$ », même quand le domaine d'individus auquel elle est appliquée est une totalité infinie, nous avons une compréhension directe de ce que signifie le fait d'être vraie pour une proposition de cette sorte, qui n'implique pas que nous ayons une idée quelconque de ce que pourrait être une raison uniforme capable d'expliquer pourquoi « $F(x)$ » se révélera être vrai à chaque fois que la question sera posée à propos d'un cas particulier quelconque. Une raison uniforme ou un ensemble de raisons uniformes de cette sorte – qui permettent de disposer *a priori* de tous les cas particuliers concevables sans avoir à les considérer individuellement – constituent justement ce que nous fournirait une démonstration, si nous en avions une ; mais nous n'avons pas besoin, pour comprendre la proposition, d'être certain que, si elle est vraie, il existe une démonstration pour elle et que nous pouvons la trouver.

Pour un intuitionniste, nous n'avons aucune compréhension de ce type. La seule notion de vérité que nous pouvons utiliser dans les cas de ce genre est celle d'une vérité qui est liée directement aux moyens dont nous disposons pour l'établir. Comme le dit Dummett :

L'usage que nous apprenons à acquérir d'énoncés impliquant la quantification sur un domaine infini ne fournit pas une compréhension quelconque de ce que c'est pour un tel énoncé que d'être vrai indépendamment de notre capacité de le démontrer : tout ce que nous apprenons est la manière de reconnaître une démonstration ou une réfutation d'un tel énoncé. [...] Concevoir l'énoncé comme possédant une valeur de vérité objective, déterminée, indépendamment de notre capacité de le démontrer ou de le réfuter consiste à effectuer une assimilation fallacieuse du cas de l'infini à celui du fini ; notre compréhension de l'usage des énoncés mathématiques ne peut nous fournir une quelconque conception de la vérité de cette sorte pour eux [492].

Il est par conséquent essentiel de bien se rendre compte que ce que l'intuitionniste reproche à son adversaire dogmatique n'est pas d'abord de s'autoriser des assomptions ontologiques contestables et

hasardeuses, mais de s'imaginer que nous comprenons des assertions mathématiques qu'en réalité nous ne comprenons pas parce qu'elles ont une signification qui, si elle était réelle, irait bien au-delà de tout ce que nous avons jamais été en mesure d'apprendre. On peut tirer de cela, en radicalisant un peu les choses, la conclusion que l'intuitionnisme, en philosophie des mathématiques, n'est pas une position principalement technique concernant la meilleure façon de reconstruire les mathématiques existantes – c'est au fond le genre de chose que cherche, pour l'essentiel, Quine – mais une position spécifiquement philosophique, qui est prête, pour des raisons proprement philosophiques, à sacrifier au besoin une partie des mathématiques existantes.

De toutes les positions qui se sont affrontées sur la question du fondement des mathématiques, l'intuitionnisme est probablement celle dont les motivations sont le plus rigoureusement et le plus exclusivement philosophiques ; et c'est, du reste, ce qui explique en grande partie l'indifférence avec laquelle il a été traité par une bonne partie de la communauté des mathématiciens, qui ne voyait pas de raisons de se laisser impressionner par des considérations et des arguments essentiellement philosophiques. Dummett insiste, lui aussi, tout particulièrement sur ce caractère fondamentalement philosophique du désaccord, tout en formulant la conviction qu'il est résoluble et devrait pouvoir un jour être résolu.

Les arguments les plus forts [en faveur de l'intuitionnisme] viennent de l'insistance sur le fait que l'explication de la signification, et par conséquent des opérateurs logiques en particulier, est une énonciation non des conditions de vérité, mais des conditions d'assertabilité [493] .

Or la question concernant la forme que doit prendre une explication de la signification pour des propositions comme celles des mathématiques ou pour les propositions en général est une question éminemment philosophique. Que ce soit ce qu'elle est ne saute peut-être pas immédiatement aux yeux quand on est habitué à la façon traditionnelle de formuler les problèmes philosophiques. Mais la raison de cela est que, pour Dummett, il y a intérêt, justement, à formuler le plus possible les questions philosophiques d'une façon modifiée qui favorise la découverte d'arguments susceptibles de faire pencher de façon décisive la balance d'un côté ou de l'autre et de conduire ainsi à une réponse.

Une autre différence essentielle qui contribue à créer une distance à peu près infranchissable entre l'intuitionnisme et Quine réside dans la conception holiste que ce dernier défend à propos de la signification des énoncés mathématiques. Cette conception, en dépit du fait que Quine se dissocie clairement des formalistes en acceptant ouvertement

des objets abstraits dans son ontologie, contribue néanmoins à le rapprocher d'eux sur un point crucial. Les intuitionnistes sont aussi éloignés des formalistes que peuvent l'être les platoniciens, en ce sens qu'ils considèrent les énoncés d'une théorie mathématique comme des propositions douées de sens auxquelles les notions de vérité et de fausseté peuvent être appliquées de façon appropriée et comme ayant un contenu individuel et une signification qui leur appartiennent en propre. Ils répudient par conséquent implicitement, comme l'a fait Frege, une conception holiste du langage et de la signification en mathématiques, autrement dit le genre de conception que Dummett décrit de la façon suivante :

Selon une conception holiste, aucune proposition mathématique, ni même une théorie mathématique entière, n'a une signification par elle-même : elle n'a une signification qu'en tant que formant une partie d'autres théories, en particulier de théories scientifiques, qui peuvent être jugées correctes ou incorrectes sur la base de l'expérience, mais à nouveau uniquement comme un tout. Il ne peut, par conséquent, selon une telle théorie holiste, y avoir aucune possibilité d'isoler la contribution apportée à la théorie physique par les mathématiques qui y sont utilisées ; encore moins, donc, de juger que la partie mathématique de la théorie est correcte ou incorrecte par elle-même. Selon une telle conception, une théorie mathématique est en elle-même incomplète : sa valeur, s'il y en a une, résidera dans la possibilité de l'incorporer à une théorie empirique ; et, dans la mesure où les théories mathématiques ont été incorporées à des théories scientifiques qui ont été couronnées de succès, aucune critique formulée contre elles ne peut être à sa place [494].

Pour les intuitionnistes la situation est bien différente. Les propositions mathématiques ont une signification autonome, qui rend possible les applications qui sont faites d'elles, en particulier par les sciences, mais n'est pas constituée par ces applications. Les mathématiques possèdent une autonomie réelle par rapport aux sciences de la nature et leurs propositions ont des critères de validité spécifique, qui peuvent tout à fait être critiqués s'il apparaît qu'ils nous amènent à reconnaître comme vraies des propositions qui ne le sont pas, dans le seul sens du mot « vrai » dont nous pouvons prétendre disposer pour elles. Mais justement les illusions se produisent principalement quand on croit disposer d'un critère de la vérité qui autorise à passer sous silence le rôle déterminant de la subjectivité connaissante. Comme le dit Vuillemin :

Du point de vue intuitionniste, toute la série dogmatique de classes de systèmes qui assument l'existence objective indépendamment de toute activité de l'être connaissant offre autant d'illusions : une illusion philosophique étant suscitée quand le rôle du sujet est escamoté derrière le voile d'un objet pourvu d'une prétendue autonomie. Dès qu'un philosophe abandonne la réflexion et la possibilité de l'expérience, il donne dans des illusions que chaque système intuitionniste décrit en

référence à la méthode qu'il reconnaît comme son étalon de mesure. Il y a un bon nombre de mécanismes différents de l'illusion impliquant des facultés de l'esprit différentes : attentes allant plus loin et plus haut que les représentations sensibles, assertions faites par une volonté victime de la prévention et de la précipitation, qui dépassent la portée des idées passivement reçues de notre entendement fini ; les spéculations d'une raison qui transgresse les limites imposées par l'intuition sensible aux constructions d'objets par l'entendement. Dans tous les cas, cependant, les illusions dépendent du même excédent de nos aspirations infinies sur notre pouvoir limité et de la même confiance aveugle dans les opérations de la logique conçue comme un organon de la philosophie au lieu d'être cantonnée dans le rôle de canon de celle-ci. Le doute doit être recommandé à chaque fois que l'objet de la connaissance ne correspond pas aux procédures de construction adéquates [495].

Revenons à présent à la manière dont l'intuitionnisme conçoit les relations entre les mathématiques et les autres sciences. Le principe de séparabilité des mathématiques d'avec la physique et les sciences de la nature en général n'est pas seulement une caractéristique de l'intuitionnisme brouwerien, c'est également une caractéristique de l'intuitionnisme kantien. Comme le souligne Vuillemin :

Nul plus que Kant n'a tenu à distinguer la mathématique et la physique, le domaine des essences ou des possibles et le domaine de la nature et de l'existence, l'évidence et la discursivité, l'intuition et le concept. Dans l'univers leibnizien, le principe de continuité servait à établir des liaisons et des passages à la limite entre les vérités de raison et les vérités de fait, et le principe du meilleur permettait, à l'intérieur du monde des essences et des possibles, de choisir quelles essences et quels possibles devaient passer à l'existence. Au contraire, en distinguant entre les synthèses *a priori* directes et indirectes, Kant assigne un statut autonome à la physique. Il dissipe l'illusion dogmatique perpétuellement liée à la philosophie des mathématiques qui ne s'occupe que des possibles, et, hors du domaine de l'évidence, il détermine la région de l'existence et de la nature comme objets de notre expérience et de nos sens, en leur attribuant des propriétés qui ne sauraient, par conséquent, être déjà décrites et pensées dans l'intuition mathématique [496].

L'illusion dogmatique, dans le cas des mathématiques, consiste dans la prétention de légiférer sur des existants et, plus précisément, sur des objets de la nature indépendamment de toute référence à une expérience possible. Mais, aussi longtemps qu'elle reste cantonnée dans son domaine, à savoir celui des essences et des possibles, la mathématique peut, bien entendu, se comporter légitimement de façon dogmatique. Or la philosophie et l'ontologie de Quine ont, elles aussi, ce qu'on pourrait appeler leur principe de continuité. Quine ne croit pas à une différence de nature mais seulement à une différence de degré entre les vérités d'essence et les vérités d'expérience, entre les vérités *a priori* et les vérités *a posteriori*, ou entre les vérités analytiques et les vérités synthétiques. Il ne croit pas possible de

distinguer réellement dans ce qui rend vrai un énoncé une contribution due au langage et une contribution due à la réalité ; et il récuse dans son principe l'idée de traiter les propositions logico-mathématiques comme des propositions qui sont vraies en vertu du langage seul et, par conséquent, indépendamment de l'expérience. Toutes les propositions, y compris celles des mathématiques, sont, de façon simplement plus ou moins lointaine et indirecte, en contact avec l'expérience et susceptibles d'être confrontées à elle.

En outre, ce n'est pas individuellement mais, comme dit Quine, en corps organisé qu'elles affrontent le tribunal de l'expérience, selon un processus dans lequel les propositions mathématiques ne bénéficient d'aucune exemption et sont impliquées solidairement avec les autres. La tendance de Quine est donc de replacer les mathématiques au sein des sciences de la nature, au lieu de les en détacher comme Kant (qui a été suivi en cela par les intuitionnistes) avait cherché à le faire contre Leibniz et Descartes. Et même si ce qui est caractérisé par Dummett (dans le passage que j'ai cité sur la conception holiste de la signification) est, encore une fois, le point de vue des formalistes et non celui de Quine, celui-ci est incontestablement très éloigné aussi bien de l'intuitionnisme que du platonisme quand il conclut, dans « Two Dogmas of Empiricism », que le choix de la proposition comme unité de signification complète et autonome repose sur l'utilisation d'une grille trop fine et que « l'unité de signification empirique est le tout de la science[497] » – le tout de la science (au sens dont il est question ici) incluant, bien entendu, les mathématiques.

Dans l'interprétation que défend Vidal-Rosset, l'impossibilité dans laquelle se trouve Quine d'exprimer correctement la philosophie intuitionniste peut s'expliquer, du point de vue de Vuillemin, par le fait que son critère de l'engagement ontologique est dogmatique. Il l'est, du moins, dans sa version standard, dans laquelle « $(\exists x) F(x)$ », qui signifie « Il y a un objet x qui possède la propriété F », est une proposition et non un jugement. Or l'intuitionnisme, selon Vuillemin, appartient à la catégorie des systèmes de l'examen et peut ensuite être caractérisé par sa référence spécifique aux jugements de méthode. On comprend mieux, dans ces conditions, ce qu'il peut y avoir d'insatisfaisant et d'insuffisant dans le fait de classer les systèmes, du point de vue ontologique, en faisant référence uniquement à leur façon d'accepter ou de rejeter des affirmations d'existence interprétées dogmatiquement, c'est-à-dire sans qu'il soit fait référence à des méthodes de connaissance, à leurs contraintes et à leurs limites. Vidal-Rosset a raison quand il écrit :

Avant d'être une philosophie des mathématiques, l'intuitionnisme est une philosophie de la connaissance. Un philosophe est intuitionniste quand il

fait dépendre sa description de la réalité de la méthode qu'il a choisie pour analyser la connaissance subjective [498].

La difficulté à laquelle se heurte ici Quine est que, puisqu'on a affaire, dans le cas de l'intuitionnisme, à des jugements qui sont le produit d'une subjectivité connaissante, le critère de l'engagement ontologique reçoit inévitablement une interprétation non standard. « $(\exists x) F(x)$ » signifie « Il y a une démonstration du fait qu'au moins un x possède la propriété F ». Bien entendu, Quine est tout à fait conscient de cela. Il sait très bien, en particulier, que, pour un intuitionniste, « Il est vrai que p » veut dire « Il a été démontré (ou, en tout cas, on peut démontrer) que p ». Mais il n'a aucune sympathie pour les positions de cette sorte, ce qui, à première vue, pourrait être interprété comme une preuve de la fermeté et de l'opiniâtreté de son adhésion au réalisme. Dans l'article « Constructivisme » de *Quiddités*, il discute notamment la conception de Brouwer et la possibilité, évoquée par Dummett, que nous nous trouvions obligés d'étendre la logique intuitionniste et les restrictions qu'elle impose à d'autres domaines que les mathématiques. Sa réaction est, sur ce point, tout à fait dépourvue d'ambiguïté :

Dans certains écrits récents, Michael Dummett étend les contraintes intuitionnistes, au-delà des mathématiques, à la science en général. Un énoncé n'est en droit ni vrai ni faux, à moins qu'on puisse décrire des observations susceptibles de témoigner en sa faveur ou contre lui. De telles doctrines sont émaillées d'opinions empiristes tout à fait louables, mais elles font obstacles à l'effort non moins louable vers la simplicité et la clarté qui caractérise la science. Les normes intuitionnistes sont obscures, tout spécialement lorsqu'on les projette au-delà des mathématiques. La logique déviante qui leur correspond aggrave encore les choses, compliquant et brouillant la simplicité cristalline de la logique des prédicats classique. 2 est le nombre le plus petit et le plus simple qui « déménage » ; la logique à deux valeurs, dans laquelle s'inscrit la loi du tiers exclu, est un système minimal, strictement profilé pour l'action [499].

Une possibilité [...] serait de renoncer à la loi du tiers exclu et de choisir plutôt une logique trivalente, en reconnaissant des limbes entre vérité et fausseté comme troisième valeur de vérité. Ce qui dépend alors de l'existence de Camelot, ou de quoi que ce soit, est la valeur de vérité, plutôt que le fait de signifier, et cela est satisfaisant. Mais le prix à payer est la lourdeur de la logique trivalente. Conjointement à « ne... pas » qui change les énoncés vrais en énoncés faux, les faux en vrais, et à présent les énoncés des limbes en énoncés des limbes, il y aurait une fonction de vérité qui change les énoncés vrais en énoncés des limbes, ceux-ci en énoncés faux, et les énoncés faux en énoncés des limbes ; et encore trois autres fonctions de vérité à une place, épuisant toutes les combinaisons – en contraste avec une fonction unique, la négation, dans la logique bivalente. Quand on passe aux fonctions à deux places (conjonction, disjonction et leurs dérivées), la prolifération perd toute mesure. Elle reste

contrôlable, mais une prime évidente s'attache à notre logique bivalente simple et bien profilée [500].

Comme on le voit, l'argument essentiel de Quine en faveur de la conservation de la logique bivalente est la simplicité de celle-ci. Mais un partisan de la logique plurivalente objecterait évidemment que la simplicité n'est pas le seul élément qui doit être pris en considération et qu'une complexité plus grande peut parfaitement être acceptée dans certains cas si l'inconvénient qu'elle présente est compensé suffisamment par des avantages d'une autre nature. Le point important est ici que, comme le souligne Vuillemin, il ne semble pas y avoir, dans ce domaine, de hiérarchie objective entre les préférences qui imposerait un choix déterminé comme étant le seul possible ou, en tout cas, le seul qui soit rationnel. Il faut noter encore qu'en ce qui concerne l'idée que l'on ne peut pas, sous peine de ne laisser aucune place à la responsabilité morale, attribuer dès à présent une valeur de vérité aux énoncés décrivant des événements futurs contingents, Quine n'est pas non plus convaincu par cette conception, qu'il qualifie d'étrange :

La logique, on l'accordera, est déviante ; la loi du tiers exclu est suspendue dans l'attente de la détermination causale. Mais le caractère décitationnel de la vérité demeure. L'étrangeté demeure aussi. Il y a l'abandon du tiers exclu ; il y a également le rétrécissement draconien du champ des énoncés avec une valeur de vérité fixée. Heureusement, cependant, l'argument théologique sous-tendant cette démarche désespérée est peu concluant sur deux points. L'un est la supposition d'un Dieu omniscient. L'autre est l'idée que le déterminisme universel exclut la liberté d'action. Nous sommes libres et responsables, pouvons-nous argumenter, en ce que nous agissons comme nous choisissons de le faire ; savoir si nos choix sont déterminés par des causes antérieures est en dehors de la question [501].

On remarquera enfin que le point de vue holiste défendu par Quine a pour effet de le rendre également *a priori* sceptique sur la possibilité de tracer une ligne de démarcation non arbitraire entre les énoncés auxquels on acceptera d'attribuer une valeur de vérité et ceux pour lesquels on refusera de le faire, ce qui l'amène à rejeter la conception de Dummett, qu'il interprète comme une contestation du principe du tiers exclu constituant une extension à l'ensemble de la science du point de vue défendu par les intuitionnistes dans le cas des mathématiques [502].

Les considérations modérément holistiques présentées ici sont peu en accord avec une doctrine actuellement défendue par Michael Dummett, et dans laquelle il conteste la loi du tiers exclu pour des raisons épistémologiques. L'attaque fut lancée en logique par L.E.J. Brouwer tôt en ce siècle, et Dummett reprend la même attitude à l'égard de la science

en général. Son idée en gros est de compter pour ni vrai ni faux un énoncé de la science de la nature si aucune procédure n'est connue qui donne de solides arguments empiriques en faveur de sa vérité ou de sa fausseté.

Les considérations holistiques jettent le doute quant aux énoncés qui devraient alors être retenus à titre de candidats pour la vérité ou la fausseté. Des candidats évidents sont les énoncés catégoriques d'observation. D'autres énoncés partagent à des degrés variables un contenu empirique en impliquant des énoncés catégoriques d'observation. Il paraît vain de chercher une désobligeante différence entre énoncés susceptibles de vérité ou de fausseté et énoncés pour les limbes ; à moins que nous ne tracions la limite au niveau des énoncés catégoriques d'observation eux-mêmes ou bien encore à l'autre extrémité, de façon à exclure uniquement ces énoncés auxquels aucun contenu empirique ne parvient jamais, faute de participer à l'implication conjointe d'énoncés d'observation [503].

On peut dire que, d'une certaine façon, Quine se montre constamment préoccupé de rétablir une sorte d'égalité démocratique entre toutes les propositions contre toutes les dichotomies philosophiques en honneur : entre les propositions *a priori* et les propositions *a posteriori*, entre les propositions analytiques et les propositions synthétiques, entre les propositions qui ont une valeur de vérité et celles qui n'en ont pas, etc.

En ce qui concerne l'intuitionnisme au sens étroit, Quine estime que, si on acceptait les restrictions que ses défenseurs cherchent à imposer, le prix à payer serait, du point de vue de la clarté, de la simplicité et de la commodité, incontestablement élevé et le bénéfice que l'on peut espérer obtenir trop réduit pour que cela en vaille réellement la peine. Il ne voit aucune raison de se laisser tenter par l'idée de réduire la notion de vérité à quelque chose comme celle d'assertabilité garantie et il dit clairement pourquoi :

Tous ceux qui, comme moi, ne sont guère convaincus par les thèses intuitionnistes y restent aussi indifférents et persistent à distinguer entre l'assertabilité garantie et la vérité. Si un énoncé mérite une place quelconque dans l'usage scientifique, alors, du même coup, le fait de l'identifier comme vrai en mérite une ; car, pour citer Tarski, « la neige est blanche » est vrai si et seulement si la neige est blanche. En dissociant la vérité de toute garantie, nous devenons libres d'admettre que certaines vérités sont accessibles et d'autres non, et de considérer comme faux les énoncés restants. Notre récompense est le confort de la simplicité [504].

Quine ne met donc nullement en question le concept réaliste de la vérité et reste insensible aux arguments de ceux qui suggèrent de remplacer la vérité par une notion de vérifiabilité convenablement choisie. C'est tellement vrai qu'il va, à certains moments, jusqu'à suggérer qu'il est prêt à renoncer au concept de connaissance mais pas à celui de la vérité, comprise de façon classique. Mieux vaut au fond,

explique-t-il, continuer à parler de croyances que l'on peut présumer, avec de plus ou moins bonnes raisons, être vraies, sans se préoccuper outre mesure de savoir à partir de quel moment les croyances sont suffisamment solides et certaines pour pouvoir être considérées comme des connaissances. La question « À partir de quel moment peut-on considérer que nous connaissons ce que nous croyons ? » est à peu près semblable à la question « À partir de quel moment peut-on considérer qu'une taille est suffisamment grande pour être dite "grande" ? »

Cela pourrait ressembler à première vue à du scepticisme. Mais c'est, d'après Quine, à peu près le contraire de cela. Car il ne conteste en aucune façon la réalité la connaissance, autrement dit l'existence de croyances qui constituent réellement des connaissances, mais souligne simplement les difficultés et les limitations que comporte l'utilisation du concept de connaissance :

Cela n'a rien à voir avec le scepticisme. Les sceptiques acceptent le concept de connaissance et nient ses applications. Notre conclusion, en revanche, est que, philosophiquement et scientifiquement parlant, le terme n'est ni assez cohérent, ni assez précis. Il garde son utilité dans la vie de tous les jours, à l'instar du mot « grand », et, contrairement à ce qu'affirme le sceptique, il s'applique alors parfaitement à un grand nombre de situations [505].

Autrement dit, le concept de « connaissance » a des utilisations ordinaires qui sont très précieuses et auxquelles il n'est pas question de renoncer. Mais il n'est pas du tout certain que cela ait un sens de chercher à en construire un usage technique et savant parce qu'il ne semble pas possible de conférer au concept une cohérence et une précision suffisantes. Quine fait, à ce propos, une remarque qui me semble tout à fait pertinente quand il écrit que :

Les limitations du concept de connaissance ont eu des retombées insidieuses au-delà du champ philosophique. Ainsi les créationnistes ont pu défier les évolutionnistes d'autant plus facilement que ces derniers, en tant que scientifiques, répugnaient à revendiquer une certitude absolue. Les créationnistes pouvaient dès lors répondre que leur théorie méritait autant d'attention que sa rivale, puisqu'on ne *savait* pas avec certitude si la théorie de l'évolution était vraie. Les défenseurs de la religion et les occultistes (sur d'autres fronts) puisent aux mêmes sources pour galvaniser leurs troupes. Il arrive aussi que certains avocats d'assises peu scrupuleux s'arrangent pour exploiter l'honnêteté scientifique et l'aveu de faillibilité des experts en insistant sur le fait que nul ne *sait* (sans doute ni équivoque possible) si l'accusé était en pleine possession de ses facultés au moment du crime. Mais peut-être est-ce attesté au-delà de tout doute raisonnable ? Si la justice doit prévaloir, toute la question est là [506].

Il y a, bien entendu, de nombreux scientifiques qui sont de parfaits

dogmatiques. Mais il y en a également d'autres qui, parce qu'ils sont honnêtes, sont toujours prêts au contraire à insister sur le fait que nous savons réellement très peu de chose, même dans les sciences, ce qui les place dans une position très défavorable par rapport aux défenseurs de la religion et des pseudo-sciences. Le scientifique honnête semble être conduit naturellement à adopter une attitude sceptique et cette tendance au scepticisme peut être, comme le souligne Quine, exploitée sans vergogne par des gens qui non seulement croient que l'on peut bel et bien aboutir à des vérités absolument certaines, mais encore sont absolument convaincus d'y être parvenus en ce qui les concerne. S'il est entendu que personne ne sait réellement, ils peuvent, estiment-ils, se considérer comme aussi justifiés que d'autres dans leur façon de croire et d'affirmer qu'ils savent.

Comment faut-il analyser la situation qui s'instaure lorsqu'on en arrive à faire à peu près le contraire de ce que Quine déclare vouloir faire, c'est-à-dire à proposer d'oublier plus ou moins le concept de vérité, tout en conservant néanmoins celui de connaissance ? Que quelque chose de ce genre soit en train de se passer en ce moment est ce que suggère Harry Frankfurt dans le passage suivant :

La prolifération contemporaine de la déconnaissance (*bullshit*) a également des sources plus profondes dans des formes variées de scepticisme qui nient que nous puissions avoir un accès sûr quelconque à une réalité objective et qui, par conséquent, rejettent la possibilité de connaître la manière dont les choses sont réellement. Ces doctrines « antiréalistes » sapent la confiance dans la valeur des efforts désintéressés pour déterminer ce qui est vrai et ce qui est faux, et même dans l'intelligibilité de la notion de recherche objective. Une réponse à cette perte de confiance a été une retraite effectuée de la discipline exigée par la dévotion à l'idéal de la *correction* vers une espèce complètement différente de discipline, qui est imposée par la poursuite d'un autre idéal, celui de la *sincérité*. Au lieu de chercher en premier lieu à arriver à des représentations exactes d'un monde commun, l'individu se tourne vers la tentative de fournir une représentation honnête de lui-même. Convaincu que la réalité n'a pas de nature inhérente qu'il pourrait essayer d'identifier comme étant la vérité sur les choses, il se consacre à l'effort d'être vrai à l'égard de sa propre nature. C'est comme s'il décidait que, puisque cela n'a pas de sens d'essayer de représenter fidèlement les faits, il doit en conséquence essayer au lieu de cela de se représenter fidèlement lui-même [507].

Une fois que l'on a décidé de se désintéresser de la vérité pour la remplacer par la sincérité, les croyances, qui n'ont plus besoin pour cela d'être vraies et pas davantage d'être justifiées, peuvent facilement donner l'impression d'avoir toutes des prétentions légitimes et équivalentes au titre de connaissances, à supposer, bien entendu, que le mot « connaissance » puisse avoir encore un sens, ce qui est pour le

moins peu probable mais n'empêche pas nécessairement de continuer néanmoins à l'utiliser. Par moments, on a un peu l'impression d'assister à une généralisation de la situation que décrit Anatole France à propos de la position de l'abbé Jérôme Coignard sur les questions théologiques :

Considérant qu'il est impossible de concevoir l'univers autrement que sous les catégories de l'intelligence et qu'il faut tenir le cosmos pour intelligible, même en vue d'en démontrer l'absurdité, il en rapportait la cause à une intelligence qu'il nommait Dieu, laissant à ce terme son vague infini, et s'en rapportant pour le surplus à la théologie qui, comme on sait, traite avec une minutieuse exactitude de l'inconnaissable [508] .

Un bon nombre de philosophes de notre époque semblent croire plus ou moins que ce qui est vrai de la théologie l'est aussi à peu de chose près des sciences. Elles aussi, traitent avec une exactitude minutieuse et impressionnante de choses qui ne sont au fond pas beaucoup plus connaissables ni plus réellement connues que celles dont traite la théologie. Mais s'il est vain de prétendre à des connaissances, au sens traditionnel (ce qui devrait vouloir dire au minimum des croyances vraies) sur quoi que ce soit, il est toujours possible, semble-t-il, de parvenir à des croyances aussi précises et assurées que l'on veut sur n'importe quelle espèce d'objets, et on se persuade aisément qu'elles pourraient remplacer avantageusement les connaissances d'autrefois.

Quine n'a, cela va sans dire, aucune tendance de cette sorte. Et c'est la raison pour laquelle on peut trouver étrange de le qualifier, comme le fait Vidal-Rosset, de « sceptique », même si le scepticisme dont il s'agit ici, en l'occurrence, n'est pas un scepticisme quelconque, mais ce qu'il appelle un « scepticisme platonicien » – une expression dont il reconnaît lui-même qu'elle est paradoxale.

J'ai évoqué il y a un instant l'attitude de Quine à l'égard de concepts comme ceux de croyance, de connaissance et de vérité. En ce qui concerne la croyance, il insiste sur le caractère particulièrement hétéroclite des choses qui sont susceptibles de constituer des objets de croyance :

Quel trait commun a pu regrouper des états d'esprit si follement divers, réels ou affectés, sous un seul terme commode, *croyance*. Aucun, dirai-je. Ils sont regroupés plutôt par un joker linguistique : la conjonction *que* peut préfixer sans problème n'importe quelle phrase déclarative pour produire un complément d'objet direct grammaticalement impeccable, et donc en principe sensé, au verbe croire [509] .

Quine prend, du reste, un certain plaisir à signaler un paradoxe assez étonnant qui affecte notre usage du concept de croyance :

Croire quelque chose, c'est croire que cette chose est vraie ; ainsi un être raisonnable croit que chacune de ses croyances est vraie ; pourtant il sait d'expérience que certaines de ses croyances, mais il ne sait pas lesquelles, se révéleront fausses. Bref, un être raisonnable croit que chacune de ses croyances est vraie et que certaines d'entre elles sont fausses. Pour ma part, j'attendais mieux des gens raisonnables [510].

Quine, malheureusement, ne nous en dit pas plus sur ce qu'il attendait au juste des gens raisonnables. En ce qui concerne le concept de connaissance, j'ai donné une idée de la façon dont il le considère. Non seulement il est difficile et peut-être même impossible à définir de façon réellement satisfaisante, comme on le sait au moins depuis Platon, puisque même la définition à première vue acceptable qui propose d'identifier la connaissance à la croyance vraie accompagnée de sa justification admet des contre-exemples bien connus et qui ont été souvent discutés. Mais encore, en plus de cela, le concept est, estime Quine, d'un usage très difficile et d'une utilité qui, en fin de compte, est loin d'être évidente.

Reste la vérité, et plus précisément la vérité comme correspondance, à laquelle il reste convaincu qu'il est impossible de renoncer et qui peut, selon lui, être réconciliée sans trop de difficulté avec la vérité-cohérence, dans la mesure où les deux conceptions de la vérité reflètent simplement deux aspects différents et également importants du concept de vérité :

Tout bien considéré, la cohérence et la correspondance ne se présentent pas comme des théories rivales de la vérité, mais comme des aspects complémentaires ; l'une touche à la façon dont on parvient à la vérité en tirant le meilleur parti de ce que l'on sait, l'autre à la relation entre les vérités et ce dont elles parlent [511].

Cette référence à la vérité, et plus précisément à la vérité-correspondance, constitue, au moins à première vue, un élément de réalisme indiscutable dans la position de Quine. Mais dès que l'on réfléchit un peu à ce qu'il faut entendre ici par « correspondance », les choses deviennent moins claires. S'il y avait, d'un côté, des faits, qui sont susceptibles d'exister de façon indépendante dans la réalité et de l'autre des propositions (vraies) qui les représentent, on pourrait parler d'une correspondance qui est établie entre eux. Mais les faits ne risquent-ils pas plutôt d'apparaître comme étant avant tout ce que Quine appelle « des entités projetées à partir des énoncés vrais pour les besoins de la correspondance [512] » ? Si on se demande ce qui subsiste pour finir chez Quine et doit être conservé dans la théorie de la vérité-correspondance, on s'aperçoit que c'est seulement ce que l'on peut appeler l'aspect « décitationnel » de la correspondance entre la proposition et le fait. Quine dit, dans *La Poursuite de la vérité*, que la

décitation est « le résidu valide la théorie de la vérité-correspondance [513] ». Et, dans *Quiddités*, il écrit :

Dès lors, notre compte rendu de la vérité de « la neige est blanche » en termes de faits se ramène donc à ceci : « la neige est blanche » est vrai si et seulement si la neige est blanche. Comme Tarski l'a souligné, c'est ici qu'apparaît le résidu significatif de la théorie de la correspondance. Attribuer la vérité à un tel énoncé, c'est attribuer la blancheur à la neige. L'attribution de la vérité à « la neige est blanche » se contente d'annuler les guillemets et d'énoncer que la neige est blanche. La vérité est décitation. Que la théorie de la correspondance aboutisse là, voilà, pourrait-on dire une fin ignominieuse [514].

Mais Quine ne propose pas du tout de conclure de cela à une théorie de l'évanescence de la vérité. Le prédicat « vrai » reste indispensable et important, en dépit du fait que l'attribution de la vérité à un énoncé peut sembler se réduire à la simple affirmation de l'énoncé lui-même. La propriété d'être vraie, pour une proposition, reste inéliminable dans tous les contextes où il est impossible de citer la proposition concernée. C'est le cas, par exemple, lorsqu'on dit que les lois concernant la diffamation ne s'appliquent pas aux assertions vraies ou lorsqu'on jure de dire la vérité, toute la vérité, et rien que la vérité. Ce sur quoi porte le prédicat de vérité dans les cas de cette sorte n'est plus une citation, mais une variable. Néanmoins, ajoute Quine, « en un certain sens l'approche décitationnelle *définit* bien la vérité puisque, en rendant la vérité de chaque énoncé aussi intelligible que l'énoncé lui-même, elle délimite clairement toutes nos vérités intelligibles [515] ».

Quine dit que Tarski a fait apparaître le résidu significatif de la théorie de la vérité-correspondance comme consistant dans l'existence des équivalences de la forme « “La neige est blanche” est vrai si et seulement la neige est blanche ». Une des conditions essentielles qui sont imposées à la définition de la vérité est qu'elle permette de déduire toutes les équivalences de cette sorte. Quine aurait pu ajouter ici que, si l'on en croit ce que dit Tarski lui-même, sa définition de la vérité est en fait compatible avec n'importe quelle conception philosophique de la vérité, ce qui fait que, si tout ce qui subsiste finalement de l'idée de la vérité-correspondance est ce qui est contenu dans la définition tarskienne, on ne voit pas très bien comment l'adhésion à la théorie de la vérité-correspondance pourrait être utilisée pour faire une différence entre les conceptions philosophiques diverses de la vérité et entre les systèmes philosophiques eux-mêmes.

Tarski souligne que sa définition sémantique de la vérité, comme il l'appelle, n'implique rien concernant les conditions dans lesquelles une proposition comme « La neige est blanche » peut être assertée ;

elle implique seulement que, toutes les fois que nous assertons ou rejetons cette proposition, nous devons être prêts à asserter ou à rejeter également la proposition corrélatrice « La proposition “La neige est blanche” est vraie ». Par conséquent :

Nous pouvons accepter la conception sémantique de la vérité sans abandonner aucune attitude épistémologique que nous pouvons avoir eue ; nous pouvons rester des réalistes naïfs, des réalistes ou des idéalistes critiques, des empiristes ou des métaphysiciens – tout ce que, quoi que ce puisse être, nous étions auparavant. La conception sémantique est complètement neutre par rapport à toutes ces questions [516].

Bien entendu, même un antiréaliste, qui soutient que la signification d'une proposition doit être donnée en termes de conditions d'assertion, et non en termes de conditions de vérité, ne contestera pas le fait que la proposition p peut-être assertée si et seulement si la proposition « p est vrai » peut l'être aussi puisque les deux propositions ont des conditions d'assertion identiques – sur lesquelles, il est vrai, l'équivalence ne nous dit effectivement rien.

On peut donc supposer que, quand il s'agit de tracer une ligne de démarcation entre les différentes attitudes philosophiques possibles à l'égard de la vérité, ce qui compte est bien moins la question du genre de correspondance qui peut exister entre la proposition vraie et ce qui la rend vraie que celle de la nature exacte de ce qui la rend vraie. Quand Quine parle des limites de la théorie de la vérité-cohérence et de la nécessité de conserver une place à la théorie de la vérité-correspondance, il veut dire que ce qui rend vraie une proposition ne peut pas être dans tous les cas une relation à d'autres propositions. Pour que la connaissance, au sens propre du terme, puisse exister, il faut que cette relation puisse être aussi une relation à autre chose que des propositions. Mais des divergences philosophiques considérables peuvent exister concernant la nature de cet « autre chose ». Si on l'appelle la « réalité », il y a justement des désaccords radicaux entre les philosophes concernant ce qu'est la réalité et ce qui fait partie de celle-ci, par opposition à ce qui relève uniquement de l'apparence.

Les philosophies intuitionnistes, pour Vuillemin, se caractérisent, comme on l'a vu, par le fait que l'accord dont on peut parler dans leur cas n'est pas un accord entre une proposition et un fait, mais plutôt un accord entre des règles de méthode et des opérations de connaissance effectuées en applications de ces règles. Mais, d'une part, cette façon d'envisager la question de la correspondance laisse encore une grande latitude pour des options philosophiques qui diffèrent considérablement les unes des autres et qui sont susceptibles d'aller du réalisme modéré à des formes d'idéalisme ou en tout cas d'antiréalisme extrême (si on est prêt à envisager la possibilité que les

objets de la connaissance ne soient en fin de compte rien de plus que le produit des opérations de connaissance elles-mêmes). D'autre part, il semble évident que ce qui a justifié l'adoption des règles de méthode ne pouvait être, en fin de compte, rien d'autre que l'assurance raisonnable qu'elles nous donnent que les croyances que nous serons amenés à former, si nous les suivons, seront dans tous les cas ou en tout cas dans un nombre suffisant de cas vraies. Et il faut, par conséquent, que nous ayons de ce qui rend vraies les croyances en question, quand elles le sont, une idée qui est au moins en partie indépendante de la méthode et que celle-ci ne permet pas à elle seule de caractériser.

Cours 21. La connaissance philosophique est-elle possible ?

Puisque ce qui nous intéresse plus particulièrement ici est ce qu'il advient de concepts comme ceux de croyance, de connaissance et de vérité dans le cas de la philosophie elle-même, remarquons que Quine ne voit aucune raison de renoncer à parler de croyances philosophiques. Mais, indépendamment du problème que pose en elle-même l'utilisation du concept de connaissance, parler de connaissances philosophiques est évidemment beaucoup plus problématique puisque, si nous croyons une proposition philosophique, nous croyons également, pour une raison triviale, qu'elle est vraie ; mais il y a bien peu de cas et peut-être même pas du tout de cas dans lesquels nous puissions dire avec certitude que nous *savons* qu'une proposition philosophique est vraie et qu'elle constitue par conséquent une connaissance. Néanmoins, Quine n'a aucun doute sur le fait que la philosophie doit être considérée comme ayant pour objectif la recherche de la vérité, au sens usuel du mot « vérité », et il ne fait manifestement pas beaucoup de différence entre la considérer comme une recherche de cette sorte et la pratiquer, sinon de façon scientifique, du moins dans un esprit scientifique.

Cela soulève évidemment la question de savoir de quelle façon on doit se comporter à l'égard de thèses et de doctrines philosophiques dont on est convaincu, comme cela arrive tout de même assez souvent, qu'elles sont fausses et même absurdes. Sur ce genre de question, Quine se montre finalement beaucoup plus modéré et plus prudent qu'on ne pourrait le croire à première vue.

La tolérance pose un problème parallèle à celui de la religion, mais moins lourd de conséquences, dans l'enseignement de sujets polémiques tels que la philosophie. Il faudrait une représentation équilibrée des philosophies rivales, insiste-t-on. Certes, si l'on retient uniquement l'histoire et la sociologie de la philosophie ; ou l'histoire et la sociologie de la religion. Mais pour qui s'adonne à la philosophie dans un esprit scientifique, comme à une quête de la vérité, pratiquer la tolérance envers une philosophie mal pensante serait aussi absurde que pour un astrophysicien tolérer l'astrologie, et aussi immoral que pour un fondamentaliste fanatique tolérer la doctrine unitarienne [517].

Mais justement la philosophie ne semble réellement comparable ni à une science ni à une religion. Ses propositions ne sont pas ou en tout

cas ne devraient pas être des articles de foi. Et même s'il peut exister parfois entre une doctrine philosophique et une autre des différences qui semblent plus ou moins comparables à celles qui existent entre l'astrophysique et l'astrologie, le philosophe qui estime, en l'occurrence, être dans la position de l'astrophysicien, ne dispose pas, il s'en faut de beaucoup, de moyens comparables aux siens pour affronter son adversaire avec l'espoir de réussir à le réduire au silence – pour ne rien dire du fait que même l'astrophysicien qui accepte la confrontation avec l'astrologue en ayant à sa disposition de meilleures armes que celles du philosophe n'a lui-même que des chances très réduites de réussir à convaincre son interlocuteur. Quine, en bon sceptique, plaide donc, d'une façon qui encore une fois pourrait sembler un peu inattendue, pour la tolérance philosophique, en tout cas la tolérance dans l'enseignement de la philosophie, tout en remarquant que le vrai problème, pour lequel il n'existe sûrement pas de méthode de décision générale, est d'avoir une conception équilibrée de la tolérance.

La fin de l'article « Tolérance » dans *Quiddités*, dans laquelle il décrit de façon très réaliste une situation qui est familière à tous ceux qui ont enseigné dans le département de philosophie d'une université, mérite à cet égard d'être citée en entier :

Quand il faut pourvoir les postes d'un département de philosophie et composer un programme d'études, d'autres considérations interviennent. La philosophie n'a pas la stabilité ni la force démonstrative dont jouit l'astrophysique, il n'y a guère de consensus professionnel sur ce qui qualifie une philosophie sérieuse. L'équivalent philosophique de l'astrologue peut bénéficier d'un statut professionnel auquel ne peut accéder l'astrologue [518].

Que doit donc faire un département de philosophie auquel il est proposé d'élire un candidat que, comme cela arrive quelquefois, tous ses membres sont à peu près d'accord pour considérer en gros comme l'équivalent philosophique d'un astrologue ? La réponse de Quine est la suivante :

Ainsi mis au pied du mur, le département de philosophie se réunit pour élire le représentant d'une tradition ou d'un mouvement philosophique éminent que pas un seul des présents ne trouve intellectuellement respectable. À moins d'un refus, comment négocier au mieux ce dilemme avec sa conscience ? Je l'ai soumis un jour à Sir Stuart Hampshire, qui m'a suggéré de juger le candidat selon son degré d'érudition dans la doctrine philosophique obscurantiste qu'il professait. L'érudition est un domaine qui admet un consensus objectif et essentiellement scientifique, si discréditée que soit la matière concernée. Vaudrait-il mieux s'opposer tout simplement à la nomination ? Peut-être que oui dans la plupart des cas, mais ces cas ne sauraient être définis à la légère. Un risque grave de dogmatisme pernicieux menace. Et si jamais cette philosophie que nous

avons choisi de rembarquer était meilleure que nous ne le pensons ? Je dois conclure mon sujet de manière peu concluante, là encore, en revenant sur le point instable où s'équilibre la tolérance [519] .

Quine redoute donc apparemment plus le risque de dogmatisme que celui de voir enseigner même des doctrines philosophiques qui, de l'avis général, ne sont pas sérieuses. Ce n'est pas complètement illogique puisque, pour quelqu'un qui pense que la philosophie doit être pratiquée, autant que possible, dans un esprit scientifique et que toutes les convictions scientifiques sont par essence révisables, il n'est pas déraisonnable de considérer que cela doit être vrai également des convictions philosophiques. C'est ce qui explique, dans le cas de la philosophie comme dans tout le reste, ce que Vidal-Rosset appelle « son refus désenchanté des convictions inébranlables [520] ». Je me suis permis, déjà à plusieurs reprises, de qualifier Quine de philosophe sceptique. Il se trouve, en effet, que, comme l'ont remarqué et souvent regretté de nombreux commentateurs, il est amené à défendre un bon nombre de thèses négatives qui présentent une apparence typiquement sceptique : la relativité de l'ontologie, l'indétermination de la traduction, la sous-détermination empirique des théories, l'inscrutabilité de la référence, etc. Et il est difficile de ne pas interpréter comme correspondant à une attitude foncièrement sceptique son rejet des idées, des représentations, des significations et même pour finir, comme je l'ai signalé, de la connaissance – ou du moins du concept de connaissance. Malgré cela, il refuse que sa philosophie de la connaissance soit considérée comme sceptique. Mais il faut peut-être faire ici une différence entre l'apparence qu'il aimerait donner à celle-ci et ce qu'elle est réellement. Et c'est ce que propose de faire Vidal-Rosset.

Faut-il considérer que la philosophie de Quine – qui donne l'impression d'appartenir à la catégorie des systèmes dogmatiques par son réalisme et à celle des systèmes de l'examen par son scepticisme, et de manquer par conséquent d'unité systématique – doit être incluse dans la liste des systèmes hybrides et donc, du point de vue de Vuillemin, inauthentiques ? Lui-même reproche à Quine d'emprunter à ce qu'il appelle, comme on l'a vu, « un réalisme appauvri » son ontologie et sa conception de la science, et, en même temps, au nominalisme sa théorie de l'action et sa philosophie de la morale. La philosophie de Quine est, de son point de vue, contaminée plus ou moins par le virus de l'éclectisme et donc menacée par une forme d'instabilité interne. À la fin de *What Are Philosophical Systems ?*, il contraste l'unité et la simplicité des grands systèmes classiques avec le caractère composite de constructions philosophiques comme celles de Quine.

Les grands systèmes du rationalisme et de la philosophie classique ont été organisés conformément à des ontologies simples, même si le réalisme exigeait généralement le dualisme des idées et des phénomènes, sans parler de la troisième réalité de l'âme, ou si une version du conceptualisme distribuait les êtres sur un continuum de perfections, ou si un système intuitionniste, conformément à la subordination de l'ontologie à la méthode, opposait d'abord la pensée et l'extension pour les réunir ensuite en une troisième substance, la composition de l'esprit et du corps. Toutes ces variations et différences demeurent compatibles avec un certain sens de la simplicité et de l'unité ontologiques. Au contraire, on peut se demander si le pragmatisme pluraliste contemporain s'insère dans ce schème, tolérant comme il l'est d'ontologies différentes [521].

Cette question est posée en relation avec une autre : dans quelle mesure la classification des systèmes philosophiques proposée par Vuillemin peut-elle être présumée complète puisque ce qu'il appelle le pragmatisme pluraliste contemporain peut sembler avoir des difficultés sérieuses à y trouver sa place ? La tendance générale du pragmatisme en question est d'emprunter, en fonction de ses besoins, des éléments différents à des systèmes différents et, par conséquent, de refuser le choix que le théoricien des systèmes cherche à lui imposer au départ entre les systèmes et, du même coup, entre les ontologies correspondantes. L'exemple que Vuillemin mentionne sur ce point, sans citer le nom de l'intéressé, se trouve être justement Quine :

Un philosophe célèbre, par exemple, revendique les ensembles, les choses et peut-être les événements comme le mobilier de son monde, regrettant à d'autres égards de n'être pas en mesure d'éliminer de l'univers les traces extensionnelles des idées. Le même philosophe, en morale, se donne le droit d'édifier une construction plus parcimonieuse puisque les idées, réduites à des ensembles, fonctionnent dans la théorie de la science, mais sont sans utilité dans la théorie de l'action. Un tel système emprunte une de ses composantes au réalisme -, l'autre ou les autres au nominalisme [522].

Le système en question n'a, par conséquent, pas grand-chose à voir avec les constructions qui s'appuient sur le choix initial ferme d'une ontologie unifiée et simple, et conservent rigoureusement la même option quand elles passent du domaine de la philosophie théorique à celui de la philosophie morale. Vuillemin est, bien entendu, conscient du fait que c'est justement une des caractéristiques du pragmatisme que de se méfier, par principe, de cette façon de procéder et de choisir plutôt en fonction de nécessités pratiques qu'en vertu d'un principe systématique, et également du fait que la plupart des philosophies qui ont compté à l'époque contemporaine présentaient, elles aussi, un caractère plus ou moins composite qui rend à première vue difficile leur intégration à la classification des systèmes philosophiques. Mais il va sans dire qu'à ses yeux, cela n'a jamais été un élément susceptible

de parler spécialement en leur faveur.

En ce qui concerne Quine, il conclut son diagnostic de la façon suivante :

Dès lors, même si son principe ultime – « Être, c'est être un ensemble ou une chose » – était reconnu comme une condition nécessaire et suffisante pour rendre compte de la totalité de l'expérience, il révélerait, du fait de son fondement éclectique, une sorte d'instabilité interne. D'une part, les efforts infructueux du philosophe pour se passer des ensembles ont été poursuivis par les partisans d'une ontologie maigre et plus simple, qui ont construit des calculs et des procédés pour simuler des ensembles à l'intérieur des limites du nominalisme. D'autre part, l'amputation extensionnaliste du réalisme est critiquée et les intensions tentent de retrouver leur chemin à travers les ensembles. Ces mouvements complémentaires montrent au moins le caractère régulateur, sinon constitutif, de la classification présente [523] .

L'instabilité interne se manifeste donc, dans le cas d'une philosophie comme celle de Quine, de deux façons opposées : certains font campagne pour une parcimonie ontologique encore plus grande, qui permettrait de faire l'économie des ensembles ; d'autres cherchent au contraire à réintroduire les entités intensionnelles comme les attributs et les propositions dont Quine a jugé nécessaire de se défaire au nom du principe « Pas d'entité sans identité ». Ce que l'on peut remarquer est donc que, quelle que soit l'impression que peuvent donner, de façon générale, les tendances dominantes de la philosophie contemporaine, il y a également des indices significatifs qui montrent que la philosophie, aujourd'hui comme hier, continue à s'occuper sérieusement des questions ontologiques et à tendre vers la forme du système, au sens où l'entend Vuillemin.

Il ne faut, par conséquent, pas trop se presser de considérer sa conception de la philosophie comme vieillotte et inspirée par une idée de la philosophie qui, après ce que nous avons appris notamment de philosophes comme Nietzsche et Heidegger, ne peut plus être défendue sérieusement. Elle peut en réalité tout à fait l'être encore aujourd'hui et, quoi qu'on ait pu dire et écrire sur ce point, elle a continué à être défendue et illustrée brillamment pendant tout le dernier siècle. Frédéric Nef, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, paru en 2004, a expliqué de façon très convaincante, et avec des preuves abondantes à l'appui, que seule une façon très spécifique et très contestable d'écrire l'histoire de la philosophie avait pu réussir à imposer comme une évidence l'idée du dépassement, de la fin, de la disparition, de la destruction ou de la déconstruction de la métaphysique et du passage en train de s'effectuer ou déjà effectué à une ère qualifiée de « post-métaphysique ». Ce genre de représentation n'a jamais correspondu et ne correspond pas plus aujourd'hui qu'hier

au spectacle que donne la philosophie quand, au lieu de répéter indéfiniment les mêmes formules consacrées et de ressasser *ad nauseam* les mêmes légendes, on se donne la peine de considérer réellement ce qui se passe.

Je ne vais pas entrer dans le détail de la démonstration de Nef – que je n'évoque que parce que Vuillemin, sans avoir le même goût que l'auteur pour la polémique, avait déjà dit, au moins implicitement, des choses assez semblables et aurait certainement approuvé tout à fait l'idée d'écrire une introduction de cette sorte à une discipline qui, loin d'être finie, est au contraire bien vivante et tout à fait productive. Pour vous donner une idée de ce qu'a voulu faire Nef, je citerai simplement un passage du début de son livre, que je vous incite par ailleurs vivement à lire, en dépit du fait que je n'ai jamais éprouvé personnellement qu'un enthousiasme très modéré pour la métaphysique et l'ontologie :

Qu'il suffise d'indiquer que l'on traitera des justifications suivantes de la fin de la métaphysique : sa stérilité et son outrecuidance (Kant), son caractère négatif et théologique (Nietzsche), sa structure ontologique, logique et théologique (Heidegger). La présente introduction à la métaphysique se propose de prendre l'exact contre-pied de ces affirmations, en escomptant comme résultat minimal et certain de semer le doute sur le caractère dogmatique et sûr de soi du radotage sur la métaphysique ; quand l'opinion générale ne se contente pas de verser dans l'arrogance des silences chargés de sous-entendus et qui sont autant de condamnations de la naïveté d'une recherche de la vérité. Un résultat, espérons-le important, sera d'éclairer la situation actuelle exacte de la métaphysique dans l'ensemble des disciplines philosophiques, mais ce but ne peut être atteint qu'une fois mené à bien un examen critique préliminaire du bien-fondé des thèses négatives sur la métaphysique considérée comme morte, achevée, finie anéantie, éteinte, dépassée, trépassée, démolie, accomplie, détruite, déconstruite, etc. [524]

Nef fait partie de ceux qui pensent que le chemin qui a été suivi, essentiellement par la philosophie allemande, depuis la critique de la métaphysique par Kant jusqu'à sa destruction ou en tout cas sa déconstruction finales par Heidegger et ses héritiers contemporains, n'avait rien d'exclusif et d'obligatoire. Il correspond à ce qui pourrait bien apparaître dans un futur plus ou moins proche comme un simple épisode relativement accidentel qui a été interprété à tort comme constituant une sorte de destin inévitable auquel la philosophie en général et la métaphysique en particulier ne pouvaient espérer échapper. Il y avait en réalité d'autres chemins possibles et certains ont été suivis avec la plus grande réussite. Déjà Bolzano, qui est considéré souvent comme une sorte d'Anti-Kant, avait emprunté délibérément une voie qui était complètement opposée à celle du criticisme kantien et qui s'est révélée extraordinairement féconde non

pas seulement, comme on le croit encore malheureusement trop souvent, pour la logique, mais également pour la philosophie elle-même, et tout particulièrement pour l'ontologie.

Parlant de l'attitude que la philosophie analytique adopte généralement à l'égard de l'idéalisme allemand, Nef écrit :

On peut [...] parler d'une tradition analytique en philosophie qui déborde largement l'empirisme logique et le positivisme logique. Est analytique une philosophie qui pratique l'analyse conceptuelle, respecte les normes de vérité et croit à la progressivité de la connaissance philosophique. Du point de vue de la tradition analytique, l'idéalisme allemand est une brève parenthèse, marquée par le subjectivisme et des formes d'irrationalisme, qu'il s'agisse du retour à la philosophie de la nature (Schelling), l'hypostase du moi absolu (Fichte) ou l'abandon du principe de contradiction (Hegel). Une partie de cette tradition analytique a imputé le mal à Kant, probablement en partie à tort. C'est la lecture idéaliste et anti-réaliste de Kant qui est responsable du subjectivisme, et non Kant lui-même [525].

Comme j'ai eu l'occasion de m'exprimer à différentes reprises sur ce genre de sujet dans d'autres circonstances [526], je ne vais pas discuter ici la façon dont Nef caractérise la philosophie analytique ni la pertinence du jugement que les philosophes analytiques ont porté la plupart du temps sur l'idéalisme allemand. Je remarquerai simplement que Nef n'a pas tort de rappeler qu'aussi bien au cours du XX^e siècle que de nos jours les meilleurs défenseurs de la métaphysique et de l'ontologie sont dans de nombreux cas des philosophes appartenant à la tradition analytique. Il n'y a pas lieu de s'étonner que les journaux, quand ils parlent de ces choses, continuent à répéter que les philosophes analytiques ne s'occupent que de la logique ou du langage et ne sachent apparemment toujours pas qu'il y a aujourd'hui une métaphysique analytique qui connaît des développements extrêmement brillants. Mais il est évidemment étonnant et en tout cas regrettable qu'une bonne partie du public philosophique cultivé ne semble pas non plus savoir cela.

À propos de la façon dont les choses se sont passées au XX^e siècle, Nef constate :

La métaphysique n'est pas morte à la fin du XIX^e siècle après les coups de marteaux de Nietzsche, la mort de la métaphysique coïncidant avec la mort de Dieu, c'est-à-dire la perte des valeurs suprêmes, comme le beau, le bien, le vrai. Je montrerai qu'au contraire au XX^e siècle elle a connu un profond renouvellement, dans des développements analytiques (Russell, Quine, Armstrong, Lewis) ou des systèmes spéculatifs (McTaggart, Whitehead) qui ont déterminé en partie son nouveau cours, ses nouveaux débats et donc que le siècle qui devait être celui de son ultime agonie, une sorte de *Götzendämmerung*, est au contraire un Grand Siècle métaphysique [527].

Même s'il admet qu'une certaine conception de la métaphysique a effectivement vécu, après les critiques de philosophes comme Kant, Nietzsche et Carnap, Nef pense que la discipline a d'une certaine façon tout l'avenir devant elle. Et il n'est pas impossible qu'il ait raison. Mais je ne discuterai pas non plus ce point et encore moins la question de savoir s'il faut se réjouir ou au contraire, comme le font probablement tous ceux qui pour une raison ou pour une autre pensaient et proclamaient qu'elle avait fait son temps, se désoler que la métaphysique ait réussi à survivre aussi brillamment à sa mort annoncée.

Nef, dans son livre, distingue trois degrés de ce qu'il appelle « l'engagement destructif » :

Au degré 1, la métaphysique est critiquée pour son caractère stérile et son verbalisme, et on préconise de limiter ses prétentions et de la réduire à l'analyse conceptuelle.

Au degré 2, on détruit la métaphysique conçue comme un obstacle à une pensée authentique.

Au degré 3, on détruit non seulement la métaphysique, mais les normes intellectuelles censées lui être associées (clarté, vérité, utilité) [528] .

Il y a de nombreux symptômes qui montrent que nous sommes entrés, depuis un bon moment déjà, largement dans la phase 3 du processus. Au nombre des illustrations les plus typiques de cela, Nef cite les courants déconstructionnistes actuels, le constructivisme social et le relativisme radical. Si je vous ai parlé de cela, c'est parce que Vuillemin, justement, a poursuivi dans un isolement presque complet son œuvre de philosophe et d'historien de la philosophie sans se laisser impressionner un seul instant par ce processus, pour lequel il n'éprouvait évidemment aucune espèce de sympathie ou d'attirance, et sans jamais abandonner sa conviction que, quelle que soit la façon dont les choses sont en train d'évoluer dans les faits, les tâches et les obligations de la philosophie ne peuvent pas être devenues aujourd'hui fondamentalement différentes de ce qu'elles ont toujours été. La réaction du sage, dans les cas de cette sorte, devait être, selon lui, de se dire qu'il s'agit d'un simple épisode qui prendra fin un jour et dont il faut s'accommoder, même si l'on ne peut pas être certain de vivre assez longtemps pour connaître la fin en question.

Ce qui a donné naissance à la philosophie est, selon lui, comme je l'ai expliqué l'année dernière, la décision d'appliquer la méthode axiomatique aux questions d'ontologie. Il n'est pas impossible, comme j'ai eu également l'occasion de l'indiquer, qu'il ait quelque peu surestimé l'importance de l'usage réel qui a été fait par les grands philosophes du passé et qui peut être fait encore aujourd'hui de la

méthode axiomatique par la philosophie. Mais, pour comprendre les réserves que suscite chez lui une démarche comme celle de Quine en matière d'ontologie, il est indispensable de se reporter à ce qui est dit dans *What Are Philosophical Systems ?* à propos de la façon dont s'effectuent ou peut-être, plus exactement, devraient s'effectuer les choix philosophiques. Une philosophie digne de ce nom doit être en principe systématique et, pour cela, elle est dans l'obligation de produire une ontologie qui soit, elle aussi, systématique. Qu'est-ce que cela implique exactement ? Selon Vuillemin,

L'ontologie systématique requiert (1) qu'un ensemble minimal de concepts indéfinissables et de principes indémontrables soit donné, à partir duquel le mobilier du monde dans sa totalité puisse être dérivé, (2) que cette dérivation procède conformément à des règles légitimées, et (3) que les ontologies rivales soient éliminées par une explication qui les réduit à de simples apparences [529].

Pour que la première condition soit remplie, il faut qu'une proposition élémentaire donnée ou une combinaison donnée de propositions élémentaires, choisies dans la liste des six espèces de propositions élémentaires possibles à laquelle aboutit Vuillemin, soit transformée en un principe ontologique, ce qui se fait de la manière suivante :

Une proposition élémentaire donnée, ou une combinaison donnée de propositions élémentaires, est transformée en un principe ontologique si et seulement si toute proposition qui exprime une assertion ontologique reçoit la forme de cette proposition élémentaire ou de cette combinaison de propositions élémentaires. Par exemple, considérer la prédication circonstancielle comme le principe ontologique unique revient à affirmer que tout ce qui existe arrive. L'assertion ontique locale de la proposition « Il pleut » devient ainsi un principe ontologique. Pour être distingués de principes subordonnés connectés à l'articulation particulière du monde, ces principes seront appelés principes suprêmes. Par conséquent, un principe suprême sera exprimé sous la forme « Tout ce qui est est un X ou un Y ou... », X, Y,... représentant les noms des catégories les plus élevées. Les catégories les plus élevées sont simplement ce qui distingue les propositions élémentaires les unes des autres en exemplifiant le type qui instancie la référence du terme qui figure dans la position d'argument : les idées sont par conséquent la catégorie la plus élevée pour les phrases nominales, comme les substances le sont pour la prédication substantielle, les accidents pour la prédication accidentelle, les événements pour la prédication circonstancielle, les constructions de l'esprit pour les jugements de méthode et les représentations subjectives pour les jugements d'apparence. Les catégories les plus élevées ne sont pas conçues pour diviser le monde en parties ; elles servent uniquement à nommer ce qu'il y a en général [530].

Ce que veut dire la dernière phrase est expliqué comme suit par Vuillemin dans une note :

Dans le système aristotélicien, les catégories de substance et d'accident correspondraient à ces catégories les plus élevées, alors que la sous-catégorisation de l'accident en neuf catégories concernerait la division du monde en différentes parties. De la même façon, nous devrions considérer comme la catégorie kantienne la plus élevée le phénomène, toutes les catégories kantiennees proprement dites ayant trait à l'entreprise de la division du monde [531].

Le problème qui se pose est maintenant de déterminer quels sont les principes suprêmes qui sont possibles et, pour cela, il faut énumérer les bases minimales possibles de propositions élémentaires en donnant la liste complète des catégories les plus élevées correspondantes. Vuillemin commence par écarter une tentation naturelle, qui serait de transformer la totalité des propositions élémentaires en un principe suprême unique dont les catégories les plus élevées seraient extraites de toutes les propositions élémentaires. On obtiendrait ainsi un principe ontologique suprême du type « Tout ce qu'il y a est une idée ou une substance ou un accident ou un événement ou une construction de l'esprit ou une représentation. » Mais c'est une solution qui ne peut pas être envisagée, au moins pour deux raisons. D'une part, la consistance d'un système construit sur cette base ne serait pas garantie. D'autre part, s'il était possible de construire une ontologie à partir d'un sous-ensemble propre de l'ensemble des propositions élémentaires, cette ontologie plus parcimonieuse devrait être préférée non seulement à cause de son élégance, mais avant tout parce que le principe exigeant une base plus large et plus éclectique pourrait très bien perdre son rang le plus élevé et devenir une simple conséquence, à l'intérieur du système rival. Il faut donc faire en sorte que le système sélectionné soit minimal, autrement dit, commencer par chercher les bases ontologiques minimales entre lesquelles on aura à choisir, en déterminant le nombre minimum de propositions élémentaires qui sont nécessaires et suffisantes pour former un principe suprême.

Or ici deux cas différents doivent être distingués. Quand il s'agit de formuler un principe ontologique suprême, certaines propositions élémentaires semblent pouvoir être choisies isolément. Mais d'autres, comme par exemple celles qui expriment respectivement la prédication substantielle et la prédication accidentelle, ne peuvent manifestement l'être qu'en couple. Les accidents sont nécessairement dans leurs substances et les substances privées de leurs accidents se réduiraient à rien. Un principe ontologique suprême devrait donc comporter au minimum une base binaire incluant les deux termes de la corrélation. De même, puisque la totalité du monde constitue un particulier et puisque ce particulier, compte tenu du fait qu'il participe de l'espace et du temps, est extérieur au monde des Idées, un principe

suprême qui reposerait uniquement sur la proposition nominale courrait le risque de laisser les phénomènes inexpliqués si les propositions de participation n'étaient pas associées à la base. Là encore, par conséquent, au moins deux propositions élémentaires et deux catégories suprêmes sont nécessaires pour constituer un principe suprême. Les propositions nominales doivent être associées aux propositions de participation pour que le monde idéal soit en mesure d'« informer » le monde sensible. Dans le cas du réalisme platonicien, pour constituer le monde phénoménal que les Idées doivent permettre de « sauver », il est nécessaire d'accepter une deuxième catégorie suprême en plus des Idées. On aura donc une ontologie dualiste et un principe ontologique suprême qui s'énonce de la façon suivante : « Tout ce qui est est une Idée ou un phénomène, autrement dit une approximation ou une “imitation” d'une Idée. »

Cours 22. Axiomatiques, ontologies, philosophies

Avant d'aller plus loin dans la direction que j'ai commencé à emprunter, il me faut préciser que je vais tenir pour acquis tout un travail préalable que Vuillemin a effectué avant d'en arriver à sa classification des formes de prédication fondamentale. Le tableau de ces formes, qui sont au nombre de six, résume mieux que n'importe quoi d'autre la façon dont le langage construit le monde sensible. Il importe de ne pas oublier ici que ce processus de construction ne s'effectue en aucune façon *ex nihilo* puisque, d'après Vuillemin, le monde sensible est déjà organisé sur un mode spécifique, avant l'intervention du langage, par la perception elle-même. Le chapitre 1 de *What Are Philosophical Systems?* s'intitule précisément « L'organisation perceptuelle ». Je ne reviendrai pas sur ce problème, que j'ai eu l'occasion d'évoquer brièvement l'année dernière, ni sur le type de déduction que Vuillemin utilise pour en arriver à une classification susceptible d'être jugée *a priori* complète des formes de prédication fondamentales. Au début de l'article de 1984 : « Les formes fondamentales de la prédication : un essai de classification », il s'explique sur les raisons qui rendent nécessaires la construction d'une classification des formes de prédication dans un passage qui, d'une façon qui n'a rien de fortuit, comporte une allusion évidente à Quine et à son critère de l'engagement ontologique. Une classification des formes de prédication fondamentales permettrait justement de répondre à une question préjudicielle que les philosophes comme Quine ont laissée entière :

Au point de vue formel ou logique, prédiquer, c'est subsumer un particulier ou individu sous un universel. C'est donc poser un univers du discours, fait de classes et d'attributs, auxquels la prédication assigne des individus. L'universel est une fonction, l'individu est sa valeur. Ainsi Pierre lorsque je dis *Pierre court*. Mais puisque *Pierre court* équivaut logiquement à la conjonction « Il y a un x qui court et x est identique à Pierre », être, c'est être la valeur d'une variable ; Pierre est l'une des valeurs que prend x quand la fonction « x court », ainsi assignée, a pour valeur le vrai. Ce beau discours est un truisme. Car s'il est clair que nous nous engageons à tenir pour un être l'individu qui est la valeur de la variable dans un énoncé vrai, la question reste entière de savoir ce que nous avons le droit d'accepter comme domaines d'individus. C'est préjuger de la question et mettre la charrue devant les bœufs que de décider que les classes et les atomes sont des domaines acceptables plutôt que les objets perçus ou les données des sens, si l'on ne s'est pas préalablement demandé quels types d'individus peuvent *a priori* constituer

ces domaines. Répondre à cette dernière question est l'objet du présent essai de classification des formes de prédication [532].

À propos de ce qui est dit implicitement de Quine, il faut remarquer que celui-ci, bien entendu, n'a à aucun moment prétendu fournir une directive qui aurait pour fonction d'orienter ou de réglementer les choix en matière d'ontologie. C'est un point sur lequel il est tout à fait clair. Il s'agissait seulement pour lui de proposer un critère permettant de déterminer les choix qui ont été effectués, implicitement ou explicitement, par un philosophe, quelles que puissent être les raisons qui les ont motivés. Mais, du point de vue de Vuillemin, on fait les choses à l'envers si on décide, comme l'a fait Quine, d'accepter comme des réalités, d'une part, les objets physiques et donc, en dernière analyse les atomes, et, d'autre part, les ensembles, sans avoir effectué le travail préalable qui aurait consisté à s'interroger sur les types d'individus qui sont susceptibles de constituer les domaines d'individus que l'on peut décider ou refuser d'accepter. C'est à cette question que le tableau de correspondance entre les formes de prédication fondamentales et les domaines d'individus corrélatifs apporte une réponse systématique, qu'on ne trouve pas chez Quine

Table des assertions fondamentales et des domaines d'individus auxquels elles s'appliquent [533].

		Assertion fondamentale	Domaine d'individus
Participation	Série indicative	Prédication pure	Idees
		Prédication substantielle	Composite
			simple
		Prédication accidentelle	simple
	Série reflexive	Prédication circonstancielle	composite
		Jugements de méthode Jugements d'apparence	Événements
		Action de la connaissance Représentations (*).	

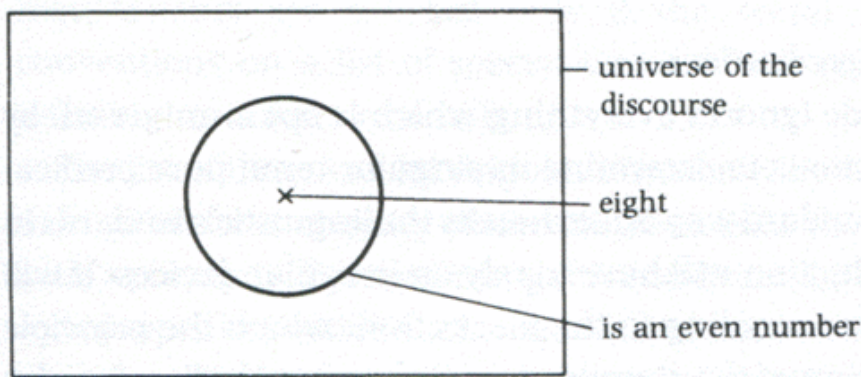
(*) Le mot est ici employé au sens subjectif de *Vorstellung*, non au sens sémantique de *Repräsentation*.

Ce que Vuillemin appelle la phrase ou la proposition nominale est un énoncé singulier constitué de deux mots désignant des universels, par exemple « $\sqrt{2}$ est un nombre irrationnel » ou « *humilitas virtus* » (l'humilité est une vertu). Les énoncés de cette sorte sont dits exprimer

la forme de la prédication pure. Ils sont constitués d'un universel dans le rôle de fonction (« est un nombre irrationnel », « est une vertu ») et d'un universel transformé en nom d'individu ($\sqrt{2}$, *humilitas*) dans le rôle d'argument. Une caractéristique importante de ce genre d'énoncé est qu'il ne fait place à aucun des éléments constitutifs du verbe : nombre, temps, personne, aspect, mode. Il n'est donc pas surprenant que le verbe, en l'occurrence la copule « est », puisse très bien ne pas y être exprimé du tout. L'état de choses que représente l'énoncé est étranger à l'espace et au temps. Les individus qui sont classés par les énoncés de prédication pure en étant subsumés sous des universels n'ont pas de rapport avec le contenu de la perception, et l'ontologie qui est mise en œuvre par la détermination du domaine des individus est celle des Idées. C'est lorsqu'on s'écarte de la prédication pure par l'adjonction de déterminations diverses, notamment verbales, que l'on peut parler de la perception. Le nom d'assertion de *participation* est donné à tout énoncé qui s'écarte de la prédication pure et porte sur le monde sensible.

Le schéma de la phrase nominale peut être représenté de la façon suivante :

Schéma de la phrase nominale [534] .



Vuillemin a emprunté à Meillet la désignation « phrase nominale » pour les phrases du type « L'humilité est une vertu » et a choisi d'appeler « phrases de participation » les phrases du type « Agnès est obéissante ». L'anglais et le français ne font pas de différence formelle entre elles et les représentent toutes les deux par la forme ' $F(a)'$ '. Mais, comme l'a montré Benveniste (que cite Vuillemin) dans son analyse minutieuse du mode d'utilisation des deux espèces de phrases, notamment chez Homère, il y a une opposition réelle et significative entre elles :

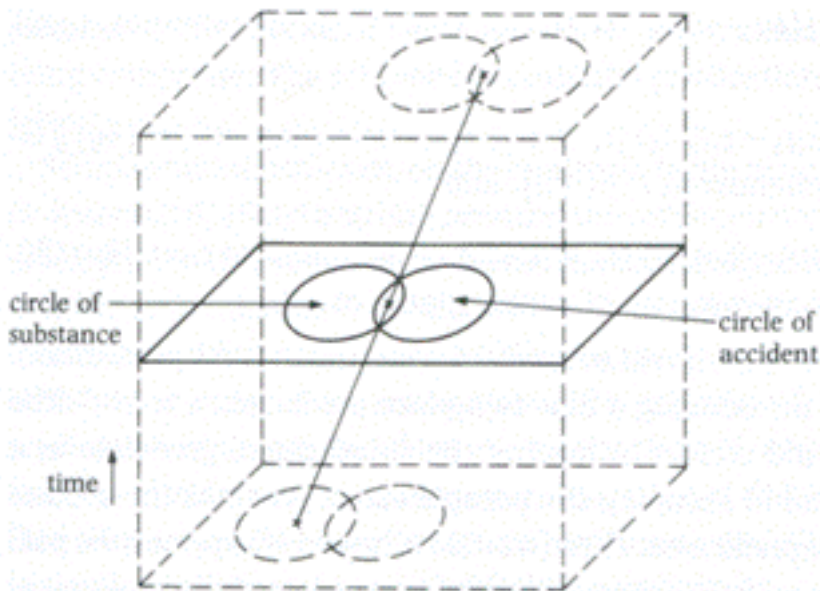
La phrase nominale et la phrase verbale n'assertent pas de la même manière et n'appartiennent pas au même registre. La première est du discours, la seconde, de la narration. L'une pose un absolu ; l'autre décrit une situation. Ces deux traits sont solidaires et ils dépendent ensemble du fait que, dans l'énoncé, la fonction assertive repose sur une forme nominale ou sur une forme verbale. La liaison structurale de ces conditions ressort à plein. Étant apte à des assertions absolues, la phrase nominale a valeur d'argument, de preuve, de référence. On l'introduit dans le discours pour agir et convaincre, non pour informer. C'est, hors du temps, des personnes et de la circonstance, une vérité proférée comme telle. C'est pourquoi la phrase nominale convient si bien à ces énonciations où elle tend d'ailleurs à se confiner, sentences ou proverbes, après avoir connu plus de souplesse [535].

Du point de vue philosophique, la phrase nominale constitue l'instrument privilégié pour la formulation de vérités qui sont de type purement conceptuel et ont un caractère intemporel puisqu'elle subsume un universel-argument sous un universel-fonction. Le réalisme pythagoricien et le réalisme platonicien s'appuient tous les deux sur le couple assertion nominale / assertion de participation, mais interprètent de deux façons différentes (sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'attarder ici) la participation.

La prédication substantielle diffère de la proposition nominale dans la mesure où les substances qui supportent les propriétés définissantes (par exemple quand on dit que « Jupiter est une étoile » ou que « Socrate est un homme ») ne doivent pas être construites comme des Idées, puisqu'elles ont une relation intime avec l'espace et le temps. Aux propriétés définissantes s'opposent les qualités et les accidents qu'une substance a indépendamment de ses propriétés définissantes, c'est-à-dire des choses comme celles qui sont attribuées à Socrate dans des phrases comme « Socrate a bu la ciguë », « Socrate était chauve », « Socrate était musicien », etc. La prédication substantielle est nécessaire, la prédication accidentelle ne l'est pas. Mais l'interprétation de ces modalités soulève de redoutables problèmes, que je vais me permettre de laisser également de côté.

Le schéma de la prédication substantielle peut être représenté ainsi :

Schéma de la prédication substantielle [536].



Il faut distinguer deux espèces de prédication substantielle selon que la substance concernée est simple et inaltérable ou composée et corruptible. Vuillemin décrit la situation ainsi :

Deux cas doivent être distingués selon que l'individu est ou n'est pas exempt des changements internes qui sont le lot ordinaire de telles substances spatiotemporelles. Les éléments et les astres déifiés ont souvent été conçus comme appartenant à la première classe. La sempiternalité d'un sujet considéré comme simple va alors de pair avec l'éternité du prédicat. C'est la raison pour laquelle cette prédication substantielle est appelée simple. En revanche, une substance qui est conçue comme étant composée et corruptible, est entièrement sujette à l'altération et à la destruction. Le nom d'une telle substance peut entrer dans cette prédication substantielle (qui peut être appelée *composée*) seulement si, aussi longtemps que et pour autant qu'elle existe, la partie de la substance qui est concernée dans la prédication substantielle est en permanence identique avec un cas particulier de l'universel en position de prédicat. Une distinction semblable apparaît à l'intérieur de la prédication accidentelle, mais à la condition que le rôle du simple et celui du composé soient échangés [537] .

Les choses deviendront sans doute plus claires si nous à ajoutons à cette explication celle qui est donnée dans *Nécessité ou contingence*.

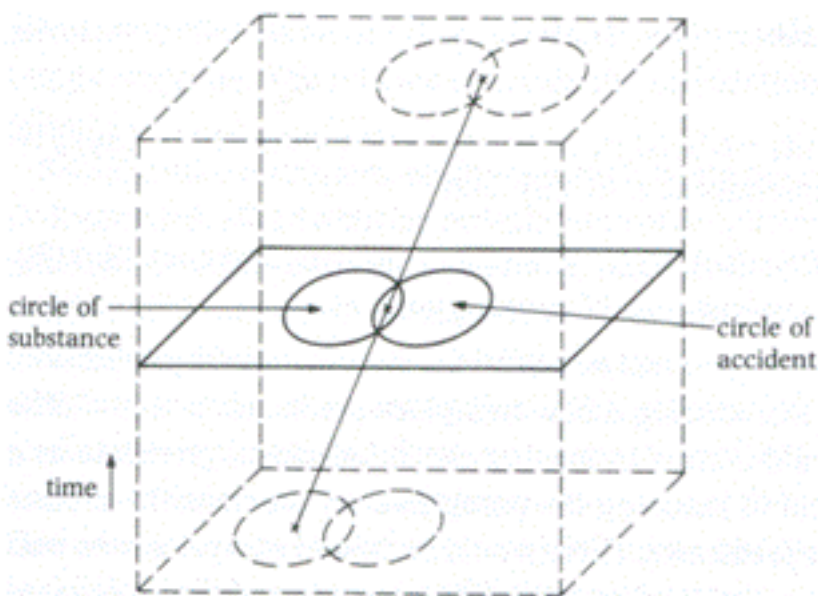
Se peut-il, demandera-t-on, qu'un universel étranger au temps soit individualisé par une substance sensible et donc soumise aux vicissitudes de la localisation et de la temporalité ? La question est susceptible de deux réponses. Ou bien, toute sensible qu'elle soit, la substance est supposée incorruptible. Tel est le cas présumé des étoiles et des atomes. Dans cette supposition, quand on dit que « Jupiter est une étoile », le prédicat « est une étoile » se trouve toujours représenté par Jupiter.

« Toujours » est comme la trace laissée par l'éternité dans le temps. On appellera *élémentaire* ce type de prédication substantielle, parce qu'on y admet pour sujets des individus indestructibles, c'est-à-dire élémentaires ou dépourvus de composition. Ou bien les substances-sujets se corrompent. Lorsqu'on dit que Socrate est un homme, on confie à Socrate le soin de représenter l'humanité pendant un laps de temps fini. Ce type de prédication substantielle sera dit *composite* [538] .

L'instantiation de l'humanité chez Socrate et chez un de nos contemporains doit être la même dans les deux cas, bien que ces deux exemplaires d'humanité se situent à des siècles de distance l'un de l'autre. Par conséquent, l'humanité comme espèce doit être supposée immuable. Même si elle n'a pas d'existence en dehors des individus transitoires, une substantialité de second ordre, celle des substances secondes précisément, doit lui être reconnue.

Le schéma de la prédication accidentelle est le suivant :

Schéma de la prédication accidentelle [539] .



La distinction de l'élémentaire et du composite doit être faite, comme précédemment, mais avec une inversion des rôles, dans le cas de la prédication accidentelle :

Comme la prédication substantielle, la prédication accidentelle se scinde, non sans renverser les rôles de l'élémentaire et du composite. C'est par agrégation ou composition, en effet, que les substances élémentaires deviennent les instances d'accidents universels. En revanche, la prédication accidentelle qui convient aux substances composites est

élémentaire. Ces dispositions s'expliquent, étant donné que l'instantiation de l'accident s'oppose à l'instantiation de l'essence par son caractère transitoire et temporel. L'assertion « Jupiter est occulté par la lune » a une vérité datée, et cette date est complètement étrangère à l'existence présumée sempiternelle de Jupiter comme étoile. L'accident, dans ce cas, requiert une composition ou agrégation externe. La vie de Socrate, au contraire, fixe les limites du temps pendant lequel il est une espèce d'homme. Mais comme cette durée qui lui est impartie n'affecte pas l'espèce humaine elle-même, il faut qu'elle relève de l'accident. L'individuation caractéristique de la prédication substantielle composite doit donc à l'accident les circonstances dans lesquelles elle prend place. Pour un tel sujet, l'accidentalité et les prédications qui lui correspondent sont donc élémentaires [540].

Au couple de la prédication substantielle composite et de la prédication accidentelle simple correspond le conceptualisme. Mais il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici dans quel sens le mot « conceptualisme » est utilisé par Vuillemin. Il observe que :

La langue philosophique a consacré deux usages contradictoires pour le mot conceptualisme. Ce mot, en effet, désigne tantôt la doctrine qui rend immanentes aux choses sensibles les Formes posées comme transcendantes par le réalisme (Aristote, Saint Thomas, Leibniz), et tantôt la doctrine qui fait des Formes des produits de l'activité de l'esprit ou même de simples représentations subjectives (Kant, Locke). On a retenu le premier sens. Le second correspond à ce qu'on a nommé système de l'examen [541].

Au couple constitué par la prédication substantielle simple et la prédication accidentelle composite correspond une première forme de nominalisme qu'on peut appeler le nominalisme des choses.

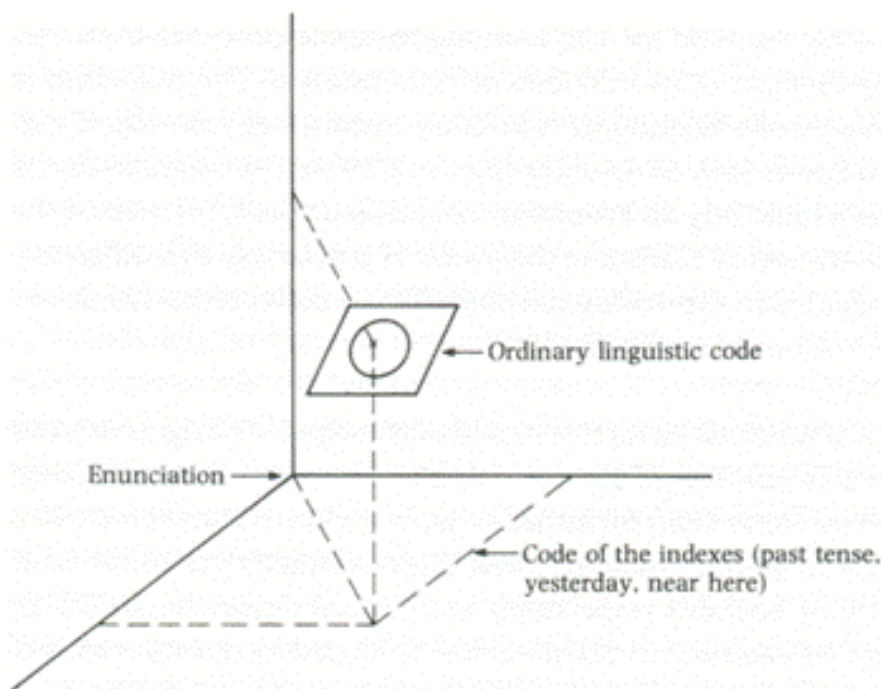
Une deuxième forme de nominalisme, le nominalisme des événements, correspond à la prédication circonstancielle et à l'incidence. La prédication circonstancielle se distingue des précédentes par les caractéristiques suivantes :

Au point de vue syntaxique, les énoncés de cette forme non seulement exploitent le reste des déterminations verbales telles que les temps indexés par rapport au temps du locuteur (présent, parfait, futurs simple et composé), mais ils recourent aux « égocentriques particuliers » ou déictiques (ici, maintenant, ceci,...) et introduisent les personnes propres au dialogue (je, tu). La prédication transforme l'incidence perçue de deux singuliers dans un type affaibli d'instanciation de l'universel. De l'universel, on se contentera d'affirmer qu'il arrive à tel moment et à tel endroit. Lorsqu'on dit qu'il a plu à Paris le 14 juillet, ni Paris ni le 14 juillet ne peuvent passer pour des instances de pluie et l'on ne saurait confondre *être à* avec *être*. En réalité, une fois localisé par un moment et un lieu, l'universel est devenu un élément singulier. C'est ce dernier qui est la véritable instance de l'universel et c'est une ontologie d'événements que la prédication circonstancielle suppose. C'est pourquoi lorsqu'on convertit cette prédication en prédication accidentelle en transformant le

verbe impersonnel en nom et l'adverbe de manière en adjectif, l'énoncé « il pleut à torrent » fait place à l'énoncé « cette pluie est torrentielle », dans laquelle ce n'est pas un moment ou un lieu, mais une instance de pluie qui devient sujet [542].

La prédication circonstancielle peut être représentée par le schéma suivant :

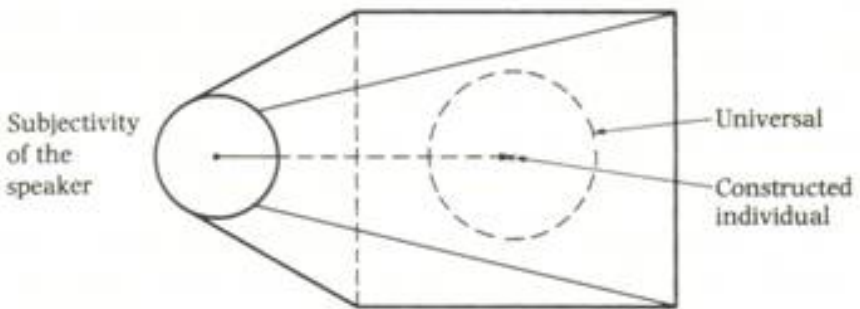
Schéma de la prédication circonstancielle [543].



Les trois espèces de prédication que nous venons de considérer – la prédication nominale et les deux formes de la prédication verbale objective, la prédication substantielle et accidentelle, d'une part, et la prédication circonstancielle, d'autre part – constituent les éléments de ce que Vuillemin appelle la série indicative ou dogmatique, par opposition à la série qu'il appelle de subjective ou réflexive. Celle-ci comporte deux éléments, sur lesquels je vous ai déjà donné quelques indications : la prédication que l'on peut appeler « méthodique » et la prédication de l'apparence.

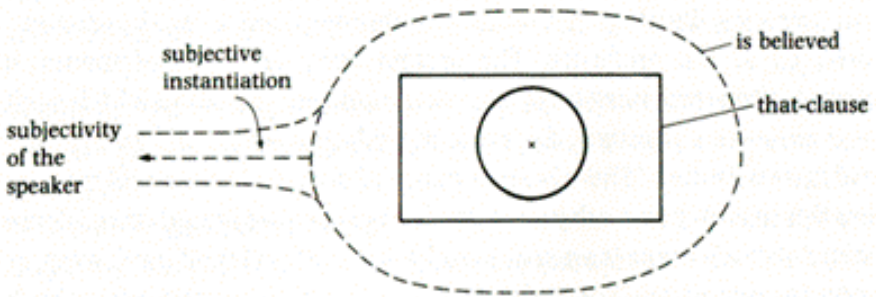
Le schéma du jugement de méthode est le suivant :

Schéma du jugement de méthode [544].



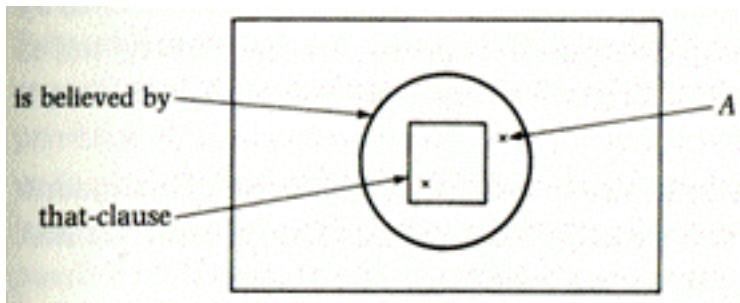
Celui du jugement d'apparence est le suivant :

Schéma du jugement d'apparence [545] .



Le schéma de la réception du jugement d'apparence d'un locuteur A par un locuteur B est peut être représenté ainsi :

Schéma de la réception du jugement d'apparence [546] .



Dans l'article sur « Les formes fondamentales de la prédication », Vuillemin propose finalement la classification suivante pour elles :

Classification des formes fondamentales de la prédication [547] .

Série dogmatique	{	Prédication nominale	lexique propre
		Prédication verbale objective	
		Substantielle et accidentelle	noms propres
		Circonstancielle	déictiques
«Doxa»			
Série subjective	{	Prédication verbale subjective	
		Instructions (méthodes)	impératifs de construction
		Apparences	attitudes propositionnelles avec engagement

Je n'ajouterai rien pour le moment en ce qui concerne les jugements de méthode, dont il suffira de rappeler que, dans leur cas, chaque fois que A subsume un individu sous un universel, il demande à son interlocuteur B de construire cette subsomption, faute de quoi il n'aurait aucun accès aux conditions de la vérité. L'assertion elle-même n'est en rien entamée, mais elle porte sur quelque chose de différent, à savoir l'acte de synthèse qui est au principe de la subsomption. Il n'en va pas de même dans le cas des jugements d'apparence, puisque c'est dans une modification de l'assertion que va consister la prédication de l'apparence.

Vuillemin note que cette forme fondamentale, celle de la prédication de l'apparence, a échappé à l'attention des logiciens, mais pas à celle des linguistes, qui sont plus attentifs qu'eux aux particularités et aux nuances du discours :

Comparant les énoncés : « Je sens que le temps va changer » et « Je crois que le temps va changer », Benveniste note qu'en dépit d'une symétrie formelle complète, *Je sens* me décrit en tant que sentant, tandis que *Je crois* ne me décrit pas en tant que croyant, mais se borne à affaiblir mon assertion et transforme l'énoncé originaire « Le temps va changer » de fait impersonnellement asserté en une assertion subjective [548] .

Dans le jugement d'apparence, l'assertion ne naît plus de la subsomption, que celle-ci soit dogmatique ou qu'elle résulte d'un acte de synthèse subjectif ; elle devient, dit Vuillemin, un acte subjectif en ce qu'elle est réfléchie et posée par la réflexion :

Ce qui se trouve asserté n'est plus alors un état de choses, brut ou construit, c'est une certaine modification de l'assertion. Une telle prédication est appelée prédication de l'apparence non parce qu'elle affirmerait que l'état de choses décrit est une apparence, ce qui est un cas particulier, mais parce qu'elle affirme l'état de choses décrit en tant qu'il m'apparaît et tel qu'il m'apparaît, donc comme certain, comme vraisemblable, comme probable, comme douteux, etc. C'est pourquoi, lorsqu'on confie l'expression de cette prédication aux attitudes propositionnelles, il faut les conjuguer à la première personne du présent. C'est pourquoi aussi, bien qu'apparemment une telle prédication soit de second niveau (une assertion sur l'assertion), elle est, en réalité, nucléaire.

Car nous ne décrivons pas notre attitude en face d'un état de choses qui serait donné préalablement à notre attitude. Nous constituons l'état de choses en réfléchissant. Objectiver la réflexion – comme le suppose tout autre usage des attitudes propositionnelles – est une chose, la produire à l'état naissant et l'actualiser dans la position même de l'état de choses en est une autre [549].

Dans le cas des jugements de méthode, ce qui doit être souligné est « la référence aux actes d'un Je pense, responsable de la méthode [550] ».

Assurément, de la vérité d'un tel jugement, on est fondé à conclure à la vérité d'une certaine proposition qu'on lui fait correspondre. Cette implication ne saurait toutefois abolir l'irréductibilité du jugement au profit de la proposition. Les domaines d'individus qu'il faut poser, ce ne sont donc pas des parties des domaines d'événements, de substances et d'idées. Ce sont des procès de connaissance, actes, réflexions, synthèses productrices d'un Moi dont l'activité fait pendant à la passivité du « sujet » des représentations [551].

Dans le cas des jugements d'apparence, il ne s'agit plus d'effectuer une action propre à instaurer l'accès à l'état de chose, ou l'état de choses lui-même. Si le sujet des jugements de méthode est un sujet constructeur, celui des jugements d'apparence a le statut d'un observateur occupant une position déterminée et auquel les choses paraissent telles ou telles. Quand on dit, pour reprendre les exemples de Vuillemin, que le soleil paraît tourner autour de la terre, que l'orage semble approcher, que ceci paraît un arbre, que ce bâton dans l'eau paraît brisé ou que l'ensemble de tous les ensembles qui se contiennent eux-mêmes comme éléments paraît un ensemble, ce que l'on fait consiste à retirer de sa force à l'assentiment en modifiant l'engagement ontologique que comporterait la proposition qui correspond au jugement à l'égard du domaine des individus. La proposition n'a pas besoin, comme dans le cas des jugements de méthode, d'être vraie pour que je jugement le soit : il suffit que celui-ci soit formulé avec sincérité par l'observateur. Et le jugement d'apparence, en tant que tel, n'implique pas non plus une référence intrinsèque à une réalité présomptive dont l'apparence est supposée être une apparence.

Mais qu'arrive-t-il si on essaie de passer, en faisant une certaine violence aux formes, de la formulation en termes de jugement à la formulation en termes de proposition ?

Traduisons le jugement en termes de proposition. Retirons donc à la copule d'apparence ce qu'elle a de spécifique. Cette spécificité reflue alors sur le domaine des individus et il faudra examiner ce qui distingue ce dernier du domaine qui lui correspond dans la proposition. La distinction saute aux yeux. C'est, en effet, une seule et même chose de dire que, le

domaine des individus demeurant invariant, on modifie la croyance à la réalité, ou de dire que, la croyance en la réalité du domaine des individus demeurant invariante, on substitue à ces individus leurs représentations pour un observateur. Dès qu'on se demande quel est le domaine d'individus assignés quand on passe du jugement « Le Soleil paraît tourner autour de la Terre » à la proposition correspondante, la notion d'observateur s'impose. L'apparence définit, en effet, la représentation de l'observateur terrestre. On voit aussi que l'intervention du sujet n'empêche nullement la communicabilité et la publicité du jugement [552].

Vuillemin précise que l'exercice de classification des formes fondamentales de la prédication n'est pas un exercice philosophique, mais un prélude à la philosophie. La philosophie proprement dite commence lorsqu'on se demande s'il ne serait pas possible de choisir un petit nombre d'entre elles et d'obtenir à partir de celles-ci une simulation de ce que sont censées apporter celles qui restent :

Une fois classées les formes fondamentales de prédication telles que les suppose le langage conçu comme outil de communication universelle conformément aux réquisits du sens commun, le philosophe, du moins le philosophe dans le sens que ce terme a reçu jusqu'à ce jour, s'interrogera sur l'authenticité de ces formes : sont-elles irréductibles ? Ne pourrait-on pas choisir un petit nombre, voir une seule d'entre elles, et simuler par son moyen ce que les autres prétendent apporter d'original ? Un tel principe de critique, de choix et de simulation n'a pas sa place dans notre enquête qui porte non pas sur ce que la prédication doit faire, mais sur ce qu'elle fait, dans les circonstances ordinaires de la communication sous la seule condition de la sincérité et de la vérité [553].

Comment faut-il se représenter ce qui s'est passé lorsqu'a été formulé pour la première fois ce qui mérite d'être appelé un énoncé proprement philosophique, c'est-à-dire un énoncé qui formule la prétention de ramener toutes choses à un principe premier unique ou à un petit nombre de principes de cette sorte ?

Thalès, qui passe pour avoir fondé la géométrie grecque, énonça peut-être le premier une proposition philosophique. En disant « Tout est Eau », il s'était élevé à un principe inconditionnel et universel. Certains, à Milet, substituèrent à l'eau des causes matérielles différentes. D'autres encore, hors de Milet, posèrent de nouveaux principes : atomes, nombres, éléments en un nombre fini ou illimité de types, intelligence. Tous crurent comprendre dans un ou plusieurs principes la totalité de ce qui est. Appelons raison la faculté de poser ou d'élire des principes inconditionnés, quelle que soit leur détermination matérielle. La philosophie, dès son origine, fut un système. Elle le fut parce qu'elle donnait libre cours à l'essor de la raison [554].

Doit-elle rester ce qu'elle a été dès son origine et le peut-elle ? C'est évidemment en un certain sens toute la question.

La philosophie, cependant, n'attend pas pour intervenir que l'on ressente la nécessité de choisir entre les formes de prédication fondamentales. Elle le fait dès que l'on se préoccupe de trouver un principe capable de garantir *a priori* la complétude de la classification des formes en question, ce qui constitue une chose que l'on ne peut pas attendre de la linguistique seule :

Il s'agit de déterminer complètement les formes des prédications fondamentales et cette détermination complète, qui fait toute la difficulté du problème, exige un principe. Comment saurions-nous que nous avons énuméré toutes les formes si nous en restons à un procédé inductif d'énumération ? La linguistique générale peut fournir et on verra qu'elle fournit des critères pour reconnaître les formes au moyen de classes d'unités sémantiques et pragmatiques spécifiques. Elle permettra même d'esquisser une construction de la classification, en exploitant la notion de neutralisation et le système d'oppositions. Ces critères, par eux-mêmes, restent insuffisants. Le système ne sera démontré complet que si, dans ce prélude philosophique, on subordonne la sémiotique à un principe philosophique et la rend, par-là, générale [555].

Quel est donc ce principe ? On le formulera en partant de l'idée que les participants de la communication peuvent et doivent, étant donné leurs positions particulières, s'accorder sur les conditions de vérité des prédications qui sont énoncées. La classification sera complète au moment où ils conviendront que l'introduction d'une forme nouvelle ferait s'évanouir les conditions de la vérité, comme cela se produit avec l'apparition de la fiction.

Vous avez sans doute remarqué que Vuillemin, quand il parle du philosophe, précise « le philosophe, du moins dans le sens que ce terme a reçu jusqu'à ce jour ». Il n'a apparemment pas de doute sur le fait que l'activité de critique, de choix et de simulation qu'il décrit, dont dépendent la constitution d'une ontologie philosophique et la construction d'un système philosophique authentique, donne une idée exacte de ce que les philosophes, de façon plus ou moins consciente et explicite, ont toujours fait jusqu'à ce jour, même s'il admet en même temps implicitement que le sens du terme « philosophe » pourrait éventuellement changer et est même peut-être en train de changer, pour le meilleur et, de façon plus probable, pour le pire. Vuillemin fait aussi, à ce propos, une distinction entre les systèmes philosophiques authentiques et les systèmes inauthentiques, qui optent pour l'hybridation et le mélange :

Montrer que chaque assertion fondamentale absolue ou chaque couple d'assertions fondamentales corrélatives, préalablement transformée en principe, suffit à fonder un système philosophique complet, c'est écarter *ipso facto* la possibilité pour plusieurs assertions fondamentales hétérogènes de s'associer et de fournir un principe composite à un système philosophique authentique. Assurément, on ne rencontre aucune

incompatibilité entre les aspects de la perception que décrivent les assertions fondamentales ni entre les assertions fondamentales elles-mêmes. Si l'attention qu'on prête à une image exclut celle qu'on prête à l'articulation de la substance et de ses modes, ou si la même personne ne peut pas proférer en même temps deux assertions fondamentales différentes, il reste que la chose perçue contient tous les aspects que l'attention isole et que rien n'empêche deux assertions fondamentales d'être vraies simultanément en se rapportant au même objet. Mais passons de ces assertions aux principes correspondants dont on aurait montré que chacun d'eux suffit pour fonder un système philosophique. Supposons une raison irénique qui voudrait concilier deux de ces différentes assertions et en former une philosophie. Elle retiendrait par exemple avec le couple de la prédication pure et de la participation celui de la prédication substantielle et de la prédication accidentelle. Ou bien elle ajouterait un jugement à une proposition. Elle se prévaudrait probablement d'une plus grande facilité à sauver les phénomènes ou à les mieux sauver, puisque, chaque fois qu'elle se heurterait aux limitations inhérentes à l'un de ses principes, elle pourrait faire appel à l'autre. Elle aurait les voiles pour le vent et le moteur pour la bonasse [556].

Les formations de cette sorte sont assurément nombreuses, et elles sont sans doute encore plus nombreuses dans les périodes où la notion même de système a tendance à devenir suspecte ou à être considérée comme historiquement dépassée, mais elles ne produisent, pour quelqu'un qui considère les choses à la façon de Vuillemin, qu'une imitation de la philosophie. L'éclectisme, en effet, mime le langage de la philosophie, tout en contredisant à l'esprit de celle-ci. La raison de cela est que, comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner à maintes reprises, ce qui caractérise le philosophe est justement le fait de se sentir obligé de choisir, là où le sens commun n'en éprouve pas le besoin [557]. On pourrait être tenté, il est vrai, de soupçonner même des philosophes comme saint Anselme et Descartes de manquer à l'obligation de systématisme dans la mesure où ils s'expriment à certains moments en termes de jugements et à d'autres en termes de propositions. Mais ce serait oublier l'ordre des raisons, qui constitue, sur ce point, l'élément déterminant. Ce n'est évidemment pas du tout la même chose de partir des jugements pour en arriver ensuite aux propositions et de partir des propositions pour en arriver aux jugements :

Descartes, après saint Anselme, part des idées telles qu'elles sont données à ma science, pour s'élever à Dieu et, par le moyen de Sa véracité, pour confirmer ensuite comme vérités de la chose ce qui n'avait jusque-là que la valeur de vérités pour moi. De cette méthode, on ne saurait tirer, contre Anselme ou Descartes, une accusation d'éclectisme en arguant qu'ils recourent tantôt à des jugements, tantôt à des propositions. Ce serait oublier l'ordre des raisons, plus important pour estimer la pureté d'un système que la disposition des matières. Car si la vérité de la chose peut bien, Dieu démontré, se détacher de la vérité de ma science pour sa valeur, il n'en va pas de même pour l'étendue de son domaine de

légitimité, comme le montre, chez Descartes, le mécanisme et le refus d'entrer au conseil de Dieu [558] .

Vuillemin renvoie sur ce point au livre de Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953) et il rappelle ce qu'il a expliqué lui-même à propos de la façon dont l'intuitionnisme en général tend à refuser par principe les questions de théodicée et à rejeter l'idée de finalité, qui dépassent les limites du domaine sur lequel nous pouvons légitimement nous attribuer une compétence :

En bornant la nécessité et la modalité aux expériences qui nous les font éprouver, l'intuitionnisme en général tend à récuser les questions de théodicée, parce que les nécessités qui lient tant les essences que les existences ne contiennent en elles-mêmes aucun fondement autre que factice. En d'autres termes, en tant que l'intuitionnisme se borne à décrire la connaissance, il rejette systématiquement l'idée de finalité, qui rattacherait la nécessité à un fondement de droit divin ou nouménal. La physique de Descartes est donc toute mécaniste. La physique de Kant, newtonienne, admet certes des forces, mais ces forces ont perdu le caractère métaphysique et finaliste que leur prêtait Leibniz : elles sont les organes du mécanisme universel [559] .

Chez Kant, le statut des notions modales présente des caractéristiques analogues. Puisque le possible est défini comme étant l'accord avec les conditions formelles de l'expérience, nous ne pouvons nous former aucun concept du possible en dehors de ces conditions ; et les modalités en général ne portent que sur le rapport des objets à notre faculté de penser et non sur les objets eux-mêmes. Nous ne sommes donc pas autorisés à conclure de ce qui est possible ou nécessaire pour nous à ce qui est possible ou nécessaire en soi.

En ce qui concerne l'attitude de Descartes, elle est décrite de la façon suivante par Gueroult :

Préoccupé de fonder l'autonomie d'une physique purement mathématique, [Descartes] met l'accent sur ce que l'incompréhensibilité de Dieu comporte de liberté absolue conçue comme pouvoir décisoire affranchi de toute espèce de règle, puissance souveraine du *oui* et du *non*, du faire ou du ne pas faire, du faire ainsi ou autrement. Il coupe ainsi radicalement l'une de l'autre la science et la théologie, le monde matériel et la téléologie [560] .

Une conséquence de cela, que tous les systèmes intuitionnistes acceptent, est la contingence des lois de la nature. Puisque, pour reprendre l'expression de Descartes, les moyens de connaissance dont nous disposons ne vont pas jusqu'à nous permettre de siéger au conseil de Dieu et de savoir quel genre de considération a motivé le choix des lois auxquelles obéissent dans les faits les phénomènes naturels, rien ne nous permet d'affirmer qu'elles n'auraient pas pu être différentes.

Autrement dit, les nécessités qui ont été créées par Dieu ne l'ont pas été nécessairement. Chez Leibniz, par exemple, les lois de la nature possèdent au moins le genre de nécessité qu'il appelle morale, en ce sens qu'elles ont été imposées par la décision de créer le meilleur des mondes possibles. Mais rien de tel ne peut être affirmé du point de vue de Descartes ou de celui de l'intuitionnisme en général.

Comme le dit Vuillemin :

Tous les systèmes intuitionnistes admettent la contingence des lois de la nature. C'est là une conséquence inévitable des conditions constructives imposées à la vérité. Le mouvement caractéristique de la physique de ces systèmes est donc le mouvement mécanique. Si l'on tolère quelque finalité, c'est à titre d'idée régulatrice de la recherche, non comme un fondement ontologique des lois, qui viendrait à rendre celles-ci nécessaires. Ces lois contingentes font-elles encore la part à la contingence, pour ainsi dire intérieure, des objets qu'elles gouvernent ? C'est ce que tolère la distinction cartésienne entre direction et quantité de mouvement. C'est ce qu'interdit le mécanisme rigoureux de Kant. Il y a des degrés de l'intuitionnisme selon le contenu que l'on donne aux règles de construction par lesquelles on définit la vérité [561].]

Sur le statut des notions modales comme la possibilité et la nécessité, il y a un contraste évident entre la position de Descartes – dont Vuillemin dit qu'il les réduit aux expériences qui nous les font éprouver, autrement dit, renonce à leur attribuer un statut proprement ontologique – et celle de Leibniz. Le possible et l'impossible, chez Leibniz, sont compris clairement comme des propriétés objectives des choses ou des états de choses, indépendantes de nos capacités de concevoir et d'imaginer. Dire d'un état de choses qu'il est possible, c'est dire quelque chose avant tout sur cet état de choses, et non sur notre pouvoir de connaître. Si p est possible, p est nécessairement possible ; et de même, si p est nécessaire, p est nécessairement nécessaire : ce qui est possible ou nécessaire (au sens de la possibilité ou de la nécessité que Leibniz appelle logiques ou géométriques) l'est dans tous les mondes possibles. Il n'en va pas de même chez Descartes, pour qui les vérités nécessaires elles-mêmes sont affectées de la contingence de l'acte de création. Alors que pour Leibniz la création consiste à choisir entre les essences en vertu du principe du meilleur et comble l'abîme qui sépare l'essence de l'existence, pour Descartes les essences et les vérités éternelles sont elles-mêmes des créatures. Et, comme il l'explique à Mesland, « encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir[562] ».

À la différence de celle de Leibniz, la notion cartésienne de

nécessité semble donc purement épistémique. Tout ce que l'on peut dire à propos de choses comme l'impossibilité d'une montagne sans vallée ou celle d'une somme d'un et de deux qui ne ferait pas trois, se réduit, semble-t-il, à ceci que Dieu « m'a donné un esprit de telle nature que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée ou une somme d'un et de deux qui ne serait pas trois, etc., et que de telles choses impliquent contradiction dans ma conception[563] ». Même si un système philosophique comme celui de Descartes permet effectivement, grâce à la garantie de la véracité divine, de dépasser le stade du jugement et d'aboutir à la formulation de propositions vraies et à la constitution d'une science objective, il n'en continue pas moins à porter jusqu'au bout (dans le genre de limitation qu'il s'impose sur la question de savoir ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas prétendre connaître) la marque de l'intuitionnisme.

Une divergence essentielle oppose donc les systèmes dogmatiques et les systèmes de l'examen sur la question de l'objectivité des notions modales, et elle résulte directement du fait qu'ils s'appuient sur deux notions de vérité différentes. Cela donne d'ailleurs à Vuillemin l'occasion de préciser un peu plus ce qu'il veut dire quand il dit que la notion de vérité dogmatique est celle de l'accord entre énoncé et état de choses. La notion de vérité dogmatique, par l'intermédiaire de la thèse d'extensionnalité, conduit directement à une interprétation objectiviste de la modalité ; et les intuitionnistes, qui récusent la notion de vérité en question, rejettent également l'interprétation objectiviste de la modalité. Ce qui est caractéristique de la notion de vérité dogmatique est le fait que rien en dehors de l'état de choses lui-même n'est nécessaire pour rendre la proposition vraie ou fausse : si l'état de choses est réalisé, elle est vraie, et s'il ne l'est pas, elle est fausse. On ne trouve dans la vérité et la fausseté elles-mêmes aucune trace du processus de connaissance qui a permis de les appréhender. La conséquence, en ce qui concerne l'objectivité des modalités, s'obtient de la façon suivante :

En identifiant « nécessaire » et « vrai dans tous les mondes possibles », les systèmes dogmatiques s'avancent au-delà d'un accord purement formel. Ils reconnaissent, en effet, aux modalités un statut objectif, qui dépend directement de la définition du vrai comme accord entre énoncé et état de choses. C'est cette définition que les systèmes de l'examen mettent en cause, jetant le doute, du même coup, sur l'objectivité des modalités. La définition dogmatique du vrai par l'adéquation revient à postuler que tout énoncé, à condition qu'il soit complet, est vrai ou faux. Pour son existence, en effet, un état de choses donné ne dépend en rien de l'énoncé correspondant. Cette existence ou ce défaut d'existence déterminent complètement la valeur de vérité de l'énoncé, selon qu'il leur est conforme ou non[564].

On dirait, dans le langage de Wittgenstein, qu'un énoncé est complet s'il détermine un état de choses à l'existence ou la non-existence près ; et l'existence ou la non-existence de l'état de choses suffisent à elles seules à déterminer sa valeur de vérité, de sorte que, puisque l'état de choses, nécessairement, est réalisé ou ne l'est pas, l'énoncé est nécessairement soit vrai, soit faux. Mais les choses ne s'arrêtent pas là. La définition dogmatique du vrai ne s'applique, en effet, pas moins aux énoncés complexes qu'aux énoncés élémentaires. Dans leur cas également, rien d'autre que la façon dont les choses sont ou ne sont pas dans la réalité n'intervient pour déterminer la valeur de vérité de l'énoncé.

On pourra associer en un tableau de la réalité plusieurs énoncés élémentaires, soit en les coordonnant en énoncés moléculaires au moyen de connecteurs logiques, soit en les analysant en énoncés généraux grâce à la liaison de variables dans les fonctions propositionnelles qu'on aura formées à partir des énoncés singuliers. Or, du fait que les états de choses complexes ainsi considérés restent toujours indépendants des énoncés complexes qui les décrivent, ces énoncés, moléculaires ou généraux, sont des fonctions de vérité des énoncés élémentaires qu'ils coordonnent ou analysent. La définition dogmatique de la vérité entraîne, par conséquent, l'extensionnalité de tous les énoncés. Tableau des états de choses, ceux-ci se contentent de dire qu'est ce qui est ou que n'est pas ce qui n'est pas, c'est-à-dire le vrai, ou de dire que n'est pas ce qui est ou qu'est ce qui n'est pas, c'est-à-dire le faux, sans permettre aux actes de connaissance de laisser leur trace sur l'objet connu. L'objectivité des modalités résulte, à son tour, de l'extensionnalité de la vérité [565] .

La définition dogmatique de la vérité comme accord entre l'énoncé et l'état de choses implique donc les deux exigences suivantes : (1) la valeur de vérité d'un énoncé élémentaire doit dépendre uniquement de la réalisation ou de la non-réalisation de l'état de choses qu'il représente ; (2) la valeur de vérité d'un énoncé complexe doit dépendre uniquement de la valeur de vérité des énoncés qui entrent dans sa composition.

Cours 23. Assertions fondamentales, modalités et lois naturelles

Il nous faut à présent nous attaquer un peu sérieusement et plus directement que je ne l'ai fait jusqu'à présent au problème de la relation qui existe entre le choix effectué par un système philosophique entre les assertions fondamentales et l'option à laquelle il se rallie en ce qui concerne la question de la modalité. Quand on considère les différentes solutions qui ont été proposées pour l'aporie de Diodore – dont Vuillemin dit qu'il constitue une sorte de principe de division entre les systèmes de la nécessité et de la contingente et, par voie de conséquence, entre les philosophies de la liberté –, on se trouve en présence de la situation suivante :

L'analyse nous impose le sentiment que les systèmes de la nécessité et de la contingence obéissent à quelques principes directeurs, mêlées à l'écheveau de constructions tantôt individuelles et idiosyncrasiques, tantôt organiques, mais, par-là, dépendantes de théories étrangères aux seules modalités. Si l'on veut éprouver ce sentiment pour en tirer une idée claire et distincte, la seule voie praticable remontera de la modalité à l'assertion. Car, comme le mot l'indique, la modalité modifie la nature du lien propositionnel. Si l'on se borne aux propositions assertives, comme le demande la théorie de la connaissance, la modalité modifie donc une assertion. Il faudra donc faire d'abord la revue des types d'assertions fondamentales, en entendant par-là les assertions qui communiquent un aspect irréductible de l'expérience et dont la distribution remonte donc, à travers les formes prédicatives, à l'articulation de la perception [566].

On pourrait penser à première vue qu'il suffira de reconnaître la modification générale que la modalité est susceptible d'apporter à une assertion et de l'ajouter aux diverses assertions fondamentales, de façon à obtenir la liste des modalités qui peuvent être considérées à leur tour comme fondamentales. Mais, en réalité, ce n'est pas ainsi que les choses doivent se passer parce qu'on peut se rendre compte que les modalités n'appartiennent pas au même niveau linguistique que les assertions. Comme l'explique Vuillemin de façon particulièrement condensée

L'usage des modalités ne devient irréductible que quand on subordonne les faits aux principes, et cette subordination met en jeu une philosophie [567].

Ce que cela signifie est que l'ordre qui doit être suivi est en réalité

le suivant. Il faut d'abord examiner comment on passe d'une assertion à un principe, autrement dit, prolonger la classification des assertions fondamentales en une classification des systèmes philosophiques. Et ensuite seulement on pourra classer rationnellement les modalités dont on s'apercevra qu'elles commandent les différentes conceptions que les types de systèmes philosophiques se font des lois naturelles. Après que la méthode analytique aura énuméré les axiomes explicites et implicites dont l'argument de Diodore démontre l'incompatibilité, on pourra procéder à l'étude synthétique de l'argument et « la synthèse assignera la raison pour laquelle tel système philosophique muni de ses affinités modales devait mettre en doute tel axiome[568] ». En termes plus précis :

Pour appliquer la méthode synthétique au Dominateur, il faudra [...] assigner, dans un système philosophique, le principe en vertu duquel le doute doit se porter sur l'un des axiomes de l'argument et montrer l'étroite convenance de chaque système avec l'usage spécifique qu'il fait d'une modalité fondamentale pour définir ce qu'il entend par loi naturelle[569].

Cela nous ramène inévitablement au problème de la classification des formes de prédication élémentaire et des assertions auxquelles elles donnent lieu. J'ai déjà donné une idée des raisons pour lesquelles une classification de cette sorte est indispensable. Il ne sera cependant pas inutile d'y revenir encore une fois en citant, par exemple, le résumé que donne sur ce point Granger :

Une raison particulière d'établir une classification des systèmes se présente [...] dans l'ouvrage sur *Nécessité ou contingence* (1984), où Jules Vuillemin se propose d'abord de reconstituer la démonstration inconnue de l'argument « Dominateur ». Interprétant comme rejets de l'une de ces prémisses, les réactions au défi que cet argument proposait aux philosophes, il est amené à en expliquer les divers choix par référence à la cohérence d'un système. Il remonte ainsi de la prémisse refusée à la conception d'un type de loi naturelle, puis au système philosophique global où cette loi s'insère. De ce point de vue, c'est la notion de modalité qui apparaît d'abord comme la clef d'une classification des systèmes, mais s'élevant à des considérations plus générales, Jules Vuillemin esquisse dans cet ouvrage la méta-systématique qui sera développée dans *What Are Philosophical Systems ?* (1986), en la fondant sur la pluralité des types d'énoncés prédicatifs. Il insiste alors sur le caractère synthétique de la méthode, qui va « substituer l'ordre des principes à l'ordre des matières, objet propre de la méthode analytique[570] ». Et il reconnaît qu'il lui faut en ce cas justifier le groupement dans une même classe de systèmes qui prennent, à l'égard de la modalité, des positions « variées et même contradictoires », montrer comment, en philosophie, l'unité d'un même principe peut engendrer plusieurs systèmes divergents. Montrer pourquoi il est permis, par exemple, de classer sous la même rubrique de « conceptualisme » des philosophies dont les thèses sur la nécessité ou la contingence sont aussi différentes que celles d'Aristote, de Leibniz, de

Des hommes qui disposeraient de l'assertion et de la quantité pourraient énoncer des propositions universelles. Mais pourraient-ils accéder à l'idée de loi naturelle ? Il semble bien que non, et c'est ce qui rend nécessaire l'introduction de la modalité. Comme l'explique Vuillemin :

On peut, en effet, douter que, dépourvus des concepts et des principes de la modalité, ils se hausseraient à la représentation d'une législation naturelle. On se demandera donc si les propositions universelles sont équivalentes à des lois ou si des lois, tant mathématiques que naturelles, exigent quelque chose de plus que l'universalité. On verra que cet excès hypothétique est l'affaire et l'affaire principale des modalités. Quand celles-ci affectent les propositions singulières, c'est qu'on subsume implicitement le cas singulier sous une loi. S'il est possible que Fabius meure en mer, c'est qu'en vertu d'une loi, assurément inapplicable aux animaux marins, Fabius appartient à une classe dont il n'est pas ordinaire que les éléments meurent en mer. La modification que la modalité fait subir à la proposition singulière renvoie donc à la modification que subissent les propositions universelles, quand on les tient pour des règles [572].

La raison pour laquelle la classification des modalités dépend directement de celle des philosophies s'explique de la façon suivante. Si on réfléchit à ce qui est en mesure de conférer à une proposition universelle son caractère de règle ou de loi, on se rend compte que ce caractère nomologique d'une universelle dépend des liens qui unissent celle-ci avec d'autres pour en faire une théorie scientifique. Or il se trouve que :

Non seulement les philosophies sont nées avec les systèmes axiomatiques dans lesquels se sont exprimées les premières théories scientifiques ; mais elles ont eu et elles conservent pour tâche d'examiner les principes propres à légitimer en dernier ressort les axiomes tout en organisant en un tout cohérent les éléments de la réalité que les axiomes ne recouvrent pas. En conséquence, si les modalités font la différence entre lois et simples universelles, et si cette différence exprime à son tour l'insertion des universelles dans des systèmes théoriques commandés par des principes, la classification des modalités dépendra directement de la classification des disciplines qui ont trait aux principes, c'est-à-dire des philosophies [573].

Quelle idée les différents systèmes philosophiques se font-ils de ce que peut être une législation naturelle et à quel genre de législation naturelle chacun d'entre eux est-il capable d'apporter un fondement, étant donné que la réponse ne peut manifestement pas être la même pour tous ? En ce qui concerne les systèmes dogmatiques, la situation peut être résumée ainsi. Les énoncés de prédication pure s'opposent aux énoncés de participation comme ce qui est en dehors de l'espace

et du temps à ce qui est dans l'espace et le temps. Néanmoins, le réalisme associe prédication pure et énoncés de participation, de la même façon que le conceptualisme et le nominalisme des choses associent la prédication substantielle et la prédication accidentelle. Malgré tout, la classification des systèmes philosophiques rapproche la prédication substantielle et la prédication pure, pour la raison que, dans leur cas, la prédication a lieu d'une façon qui est indépendante de l'espace et du temps, même s'il est vrai que le sujet de la participation substantielle est lui-même soumis aux événements et aux changements qui ont lieu dans l'espace et le temps. Par conséquent, les conditionnelles universelles ou singulières correspondantes appartiennent au type classificatoire, et la question modale se réduit ici à un examen des rapports entre classification et loi. On aura donc trois sortes de lois classificatoires, correspondant respectivement à la prédication pure, à la prédication substantielle simple, et à la prédication substantielle composite ; et on pourra y adjoindre les types de législation, ou plutôt d'écart par rapport à la législation pure, qui s'expriment dans la participation réaliste. Pour les assertions restantes, les choses se passent de façon fondamentalement différente : dans le cas de la prédication accidentelle (caractéristique aussi bien du conceptualisme que du nominalisme des choses) et dans celui de la prédication circonstancielle (caractéristique du nominalisme des événements), les déterminations spatiotemporelles interviennent de façon essentielle, les conditionnelles universelles ou singulières correspondantes appartiennent au type causal et la question modale porte sur le lien de la cause et de l'effet. Ce sont alors des lois causales qui prennent la place des lois classificatoires. Enfin, les systèmes de l'examen ont pour particularité de rapporter les lois, qu'elles soient classificatoires ou causales, à des prescriptions subjectives de notre pensée qui les fondent ou auxquelles elles se réduisent. De telles prescriptions sont appelées des règles, et le surplus modal que les systèmes de l'examen sont en mesure de fournir est celui des *règles*.

Les lois classificatoires se répartissent en quatre types, correspondant respectivement à la prédication pure, à la participation, à la prédication substantielle composite et à la prédication substantielle simple ; et elles mettent en cause trois classes de systèmes philosophiques : le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme des choses. Je passe sur les détails de l'analyse que Vuillemin donne successivement de ces lois, des lois causales et des règles de l'examen, et de la façon dont se comportent à leur égard les différents systèmes philosophiques, pour en arriver au résultat, à savoir au tableau des correspondances qui existent entre une forme de système philosophique, un type de loi naturelle reconnu par elle comme valable, et le choix d'une prémisse déterminée, explicite ou

implicite, de l'argument Dominateur qui doit être mise en doute. Ainsi, par exemple, le réalisme platonicien met en question le principe de nécessité conditionnelle ; le conceptualisme aristotélicien met en question le principe de bivalence ; le nominalisme des choses met en question la prémisse C, qui énonce qu'il y a des possibles qui ne se réalisent pas ; Épicure, dont la doctrine est une forme d'intuitionnisme, met en question le principe du tiers exclu, etc. On peut remarquer également que, « mis en demeure de préciser le statut du concept de possible qui ne se réalise jamais, les systèmes intuitionnistes font preuve d'une même hésitation pour aboutir à une même fin de non-recevoir[574] ». C'est vrai d'Épicure (même s'il donne l'impression de chercher à tout prix à conserver la troisième prémisse – la prémisse C – du Dominateur), de Descartes (pour autant que l'idée d'un possible qui ne se réaliserait jamais semble constituer une limite imposée de façon inacceptable à la toute-puissance de Dieu), et de Kant. Mais il faut remarquer que, alors que les nominalistes rejettent dogmatiquement cette prémisse, les intuitionnistes se contentent de la critiquer.

Appendice I. Martial Gueroult et la philosophie de l'histoire de la philosophie

1. La philosophie et son histoire

On pourrait formuler la question centrale que Gueroult a cherché à résoudre de la façon suivante : « Que peut-on faire exactement, du point de vue proprement philosophique, c'est-à-dire d'un point de vue qui ne peut pas être et rester simplement historique, avec les productions philosophiques du passé ? » Une bonne façon d'aborder le problème qui a suscité sa tentative de réponse dans *Philosophie de l'histoire de la philosophie* est de se demander où exactement et sous quelle forme on peut rencontrer en premier lieu la philosophie. Gueroult répond sans hésiter que la rencontre avec la philosophie, c'est d'abord la rencontre avec des doctrines et avec leur histoire :

Celui qui se tourne vers la philosophie existante trouve, non un corps de vérités, mais son histoire. C'est donc, semble-t-il, un fait indubitable que, avant toute définition et toute recherche, l'histoire de la philosophie soutient avec la philosophie en général un rapport spécifique, très différent du rapport entre l'histoire des sciences et les sciences en général [575].

Autrement dit, si on cherche à rencontrer des disciplines scientifiques comme par exemple les mathématiques ou la physique, il suffit à première vue de lire un exposé qui décrit les mathématiques ou la physique d'aujourd'hui, c'est-à-dire qui les présente dans leur état actuel. Mais on ne pourrait certainement rien faire de tel dans le cas de la philosophie. Connaître la philosophie implique, de façon essentielle, connaître ce qu'elle a été, et non pas seulement ce qu'elle est devenue pour finir. Quand on cherche à entrer en contact avec la philosophie elle-même, on ne rencontre jamais ni un corps de vérités établies qui ont fini par s'imposer à la communauté des praticiens dans son ensemble, ni un cheminement susceptible de constituer un progrès effectué en direction d'une vérité finale possible. Mais cela soulève immédiatement un problème redoutable, qui est de savoir si celui qui cherche à rencontrer la philosophie réussira ou non à rencontrer un jour autre chose que son histoire elle-même. Or, aussi philosophique que puisse être celle-ci, elle ne peut tout de même pas se confondre purement et simplement avec la discipline dont elle est l'histoire. On peut donc avoir l'impression d'être confronté à une sorte d'antinomie, qui pourrait être formulée ainsi :

Thèse : Comme n'importe quelle autre discipline intellectuelle, surtout si elle doit être considérée comme un secteur de la recherche de la vérité, la

philosophie doit pouvoir être distinguée réellement de son histoire. (La philosophie n'est pas une science historique, pas même sous la forme d'une science de sa propre histoire.)

Antithèse : La philosophie ne peut pas être distinguée réellement de son histoire, et par conséquent ne peut probablement pas être considérée comme un secteur de la recherche de la vérité.

On peut remarquer qu'il y a un contraste saisissant entre la conception que défend Gueroult, qui est, sous une forme ou sous une autre, celle d'à peu près tous les historiens de la philosophie et également d'un bon nombre de philosophes, et le point de vue d'un philosophe comme Wittgenstein, qui a tendance à estimer, au contraire, que la rencontre avec la philosophie est en premier lieu la rencontre avec les problèmes philosophiques, et que celle-ci peut aussi s'effectuer de façon plus ou moins directe et ne présuppose pas nécessairement le passage par une étude de la tradition philosophique savante. Pendant longtemps, un des reproches principaux qui ont été adressés par la philosophie française à la philosophie analytique a été d'être anhistorique, et par conséquent aphilosophique. Bien que Wittgenstein ait certainement eu un sens historique beaucoup plus développé que celui de la plupart des philosophes analytiques, il n'en est pas moins vrai qu'il a toujours considéré que la philosophie, comme il le dit, ce sont d'abord et essentiellement les problèmes philosophiques, tels qu'ils se présentent au moment où on se les pose. Et il semble avoir réussi à démontrer, pour sa part, que l'on peut être un grand philosophe tout en ayant une connaissance plus que réduite de l'histoire de la philosophie.

Inversement, ce n'est certainement pas un hasard si la notion même de problème philosophique est tout à fait secondaire et même passablement absente dans le livre de Gueroult auquel je me réfère, et cela en dépit du fait qu'il est, comme tout le monde, parfaitement conscient du fait que les philosophes sont censés être mus en premier lieu par la volonté de résoudre des problèmes d'une certaine sorte. Autrement dit, il semble y avoir une différence importante entre deux conceptions de la philosophie qui ont tendance à s'opposer assez fortement et que l'on pourrait appeler, pour simplifier, la « philosophie des systèmes » et la « philosophie des problèmes ». Du point de vue de Wittgenstein, un bon nombre de philosophes, et notamment de philosophes systématiques, sont atteints de la maladie qu'il pensait avoir détectée en particulier chez Russell et qu'il appelle la « perte des problèmes » (*Problemverlust*).

Au moment de commencer un cours d'histoire de la philosophie ancienne qu'il a donné en 1828, Théodore Jouffroy constatait que l'histoire de la philosophie se heurte à une difficulté fondamentale qui

semble à première vue à peu près insurmontable. Selon lui, en effet :

L'histoire de la philosophie doit comprendre deux éléments : l'exposition des opinions, et la critique des opinions. Que suppose l'exposition des opinions ? la connaissance de ces opinions. Que suppose la critique des opinions ? la connaissance de la vérité sur les problèmes que ces opinions ont la prétention de résoudre [576].

Or, entre les opinions philosophiques, il n'y a jamais eu et on ne sait même pas s'il y aura jamais quelque chose de décidé. Sur aucune question la vérité n'a été découverte, ni même simplement approchée. Que résulte-t-il de cela pour l'histoire de la philosophie ?

Qu'il n'y a aucune vérité reconnue en philosophie, ou en d'autres termes que la science philosophique n'existe pas encore. Mais la critique présuppose la connaissance de la vérité. La critique des opinions philosophiques est donc impossible. On peut donc exposer les opinions philosophiques, mais on ne saurait les apprécier [577].

Si la critique ne repose pas sur la connaissance de la vérité, elle ne peut reposer, en effet, à nouveau que sur une opinion philosophique, autrement dit sur un système particulier. Mais la critique des systèmes par un système ne peut s'appuyer que sur une base incertaine et être aussi incertaine qu'elle. On pourrait objecter, bien entendu, que, même dans les sciences, on ne sait pas non plus forcément à quoi ressemblera la vérité finale et que cette ignorance n'est cependant pas comprise comme une raison de renoncer à évaluer et à départager les théories. Mais la réponse serait, bien entendu, que, dans les sciences, il y a au moins des situations dans lesquelles, on peut affirmer, pour des raisons qui ne sont pas simplement subjectives, que la théorie la plus récente est meilleure, en ce sens qu'il y a des raisons objectives de la considérer comme plus proche de la vérité que les théories anciennes.

Considérées du point de vue actuel, les remarques de Jouffroy sur les conditions de possibilité d'une histoire de la philosophie ont toutes les chances de sembler assez naïves. Il y a déjà longtemps que les bons historiens de la philosophie ont pris l'habitude de considérer que la critique et l'évaluation des doctrines et des systèmes ne font pas partie de leurs obligations, et que seule la première des deux tâches que leur assigne Jouffroy leur incombe réellement. Ils sont, bien entendu, tenus, parce que cela fait partie de ce que Jouffroy appelle l'exposition des opinions philosophiques, de montrer de quelle façon les systèmes philosophiques ont été amenés à se critiquer les uns les autres, mais pas de les critiquer eux-mêmes. Cela ne les empêche pas néanmoins de se trouver, eux aussi, confrontés, au moins implicitement, à la question de la relation que les productions de la philosophie entretiennent avec la vérité. C'est une question qu'il n'est pas possible

d'éviter quand on essaie de construire ce que Gueroult appelle une philosophie de l'histoire de la philosophie.

J'ai eu l'occasion de souligner l'année dernière, en évoquant des souvenirs personnels, à quel point, la contribution de Gueroult à la constitution d'une véritable philosophie de l'histoire de la philosophie était attendue avec impatience. Dans un pays comme la France, où l'histoire de la philosophie occupait une place aussi considérable que c'était le cas à l'époque, il n'était guère concevable de la laisser vivre simplement sur sa réputation et de renvoyer indéfiniment à plus tard la question de la justification philosophique de l'importance qui lui est reconnue et de la position hégémonique qu'elle occupe dans les faits. Il se trouve que Gueroult avait annoncé, lors d'un colloque qui s'était tenu en 1957 à Royaumont sur Descartes, qu'il préparait un grand livre – qu'il n'était pas certain de réussir à terminer avant sa mort – « sur la philosophie, la vérité, l'histoire ». Autrement dit, il était conscient de la nécessité de ne pas terminer son parcours sans avoir essayé de répondre à un type de question que les spécialistes engagés dans la pratique de l'histoire de la philosophie ont de façon générale plutôt tendance à éviter d'aborder directement ou à ignorer purement et simplement.

Mais, comme il le craignait, il n'a malheureusement pas réussi à terminer le travail entrepris et ce qui a été publié en 1979, autrement dit, plus de vingt ans après, ne constitue qu'une partie de ce qu'il avait envisagé d'accomplir et qui aurait constitué incontestablement une sorte de couronnement de son œuvre. Ce qu'il espérait pouvoir encore publier de son vivant est un ouvrage en deux parties, intitulé *Dianoématique*, qui est resté inachevé, et dont la deuxième partie est parue avant la première. La raison de cela est que, bien que le manuscrit dont a été tiré le livre ait été rédigé pour l'essentiel entre 1933 et 1938, il constituait la partie du travail dont la publication semblait pouvoir se faire le plus rapidement et avec le minimum de changements. La première partie de la *Dianoématique* est une *Histoire de l'histoire de la philosophie*, en trois volumes, parus respectivement en 1984 pour le premier et en 1988 pour les deux suivants. La deuxième partie est une *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, qui a été publiée en 1979, trois ans après la mort de Gueroult. Je me contenterai, pour ce qui concerne la biographie de celui-ci, de rappeler qu'il est né en 1891 et mort en 1976. Il a enseigné à Strasbourg, puis à la Sorbonne et enfin au Collège de France, de 1951 à 1963. J'ai suivi personnellement les cours des deux dernières années pendant lesquelles il a enseigné au Collège de France, c'est-à-dire 1961-1962 et 1962-1963. Il y développait, si je me souviens bien, les idées qui ont été exposées ensuite dans le livre qu'il a publié en deux tomes sur

Spinoza et qui est resté, lui aussi, inachevé. Avant de se lancer dans la rédaction de la *Dianoématique*, il avait publié un bon nombre de monographies qui font généralement autorité sur des philosophes comme Fichte, Leibniz, Malebranche, Descartes et, comme je viens de l'indiquer, Spinoza.

2. La « réalité » des doctrines et la réalité dont elles nous parlent

Le projet de la dianoématique a été présenté de la façon suivante par Ginette Dreyfus dans l'avertissement qui précède le livre qu'elle a édité en premier en 1979 :

La Dianoématique a pour mission de résoudre le problème de la validité de cette histoire [celle de l'histoire de la philosophie en tant que discipline philosophique], en conciliant le fait du devenir temporel de la philosophie avec l'absoluité extratemporelle de droit que chaque philosophie revendique. Le problème est posé dans toute son acuité : chaque philosophie se prétend la seule image vraie du réel, et pourtant des images discordantes ne peuvent être toutes des copies d'un même original. La solution consistant dans la découverte de la valeur x qui, irréductible, montre-t-on, à la vérité de la science et à la vérité de l'art, rend toutes les philosophies réelles invulnérables au temps, et par là objets dignes d'une histoire, le problème de la validité de cette histoire vient se confondre avec le problème de la validité des philosophies elles-mêmes, au sein d'une sorte de critique de la raison pure spéculative [578].

Comme vous l'avez sans doute remarqué, il est question dans ce passage de la validité des philosophies elles-mêmes, et non de leur vérité, bien que leur prétention à une forme de vérité, et même de vérité absolue, anhistorique et extratemporelle, soit, comme de juste, mentionnée. La raison de cela est évidemment qu'on ne sait justement pas encore, à ce stade, si la validité que l'on espère être en mesure de reconnaître aux productions de la philosophie doit être comprise ou non comme consistant dans leur vérité, ou bien si il y a une autre façon pour elles d'être valides, au sens d'avoir une valeur et une légitimité sur lesquelles tout le monde peut en principe tomber d'accord. Un autre point qui mérite d'être souligné est le fait que c'est la valeur, pour le moment encore à déterminer, qui est susceptible de rendre les philosophies invulnérables au temps, qui les rend, semble-t-il, dignes d'une histoire. Cela montre à nouveau à quel point le cas de la philosophie et la nature des relations qu'elle entretient avec son histoire sont d'une espèce particulière. S'il s'agissait d'une production culturelle de n'importe quel autre type, en effet, on ne considérerait sûrement pas qu'elle a besoin d'être invulnérable au temps pour être digne d'une histoire. On peut parfaitement juger nécessaire de faire l'histoire de constructions intellectuelles qui sont reconnues aujourd'hui à peu près unanimement comme fausses, absurdes,

historiquement dépassées, etc., et on le fait souvent. L'histoire des sciences est en tout cas, pour une part essentielle, l'histoire de théories qui ont été réfutées et remplacées par d'autres : autrement dit, qui n'ont pas résisté au temps.

Mais cela montre justement à quel point l'histoire des sciences est différente de l'histoire de la philosophie. L'histoire des sciences, pourrait-on dire, s'intéresse aux théories scientifiques d'autrefois en dépit du fait qu'elles sont dépassées, alors que l'histoire de la philosophie s'intéresse aux philosophies d'autrefois parce qu'elles ne sont pas dépassées et ne le seront pas non plus dans l'avenir. De façon générale, on peut dire que les philosophies du passé méritent que l'on s'intéresse à elles du point de vue historique parce qu'elles ont un intérêt qui n'est pas simplement historique mais également, et même en premier lieu, philosophique. Et c'est la raison pour laquelle l'histoire de la philosophie est elle-même philosophique et constitue une partie essentielle de la philosophie, alors que, dans le cas normal, l'histoire d'une science n'a pas à être considérée comme une partie de cette science. Une des caractéristiques les plus remarquables de la démarche de Gueroult est que, pour lui, tout plaidoyer et tout argument en faveur de la dignité et de l'importance de la philosophie doivent pouvoir être utilisés également en faveur de l'histoire de la philosophie, et réciproquement.

Pour ce qui concerne la relation entre les deux livres dont la réunion constitue la *Dianoématique*, elle est décrite comme suit par Ginette Dreyfus :

Le premier, en trois volumes, offre une histoire critique de l'histoire de la philosophie ; comprenant l'histoire des conceptions philosophiques auxquelles cette histoire a donné lieu, il met au centre de l'investigation l'*histoire du problème* des rapports entre la philosophie et son passé. Le second, déterminant les conditions de possibilité de la réalité des philosophies présentes dans l'histoire, expose une philosophie critique de l'histoire de la philosophie, ou une *philosophie du problème* des rapports de la philosophie avec son passé [579].

Il ne sera peut-être pas inutile de citer encore un passage de l'avertissement de Ginette Dreyfus.

Le lecteur trouvera un système nouveau et fort, d'une clairvoyance frappante. Comme tout créateur, l'auteur a une parenté intellectuelle, en l'occurrence surtout Kant et les postkantien. Mais il transfigure sa race en lui, car, pour le fond du problème, il prend le contre-pied. Loin de tirer d'une philosophie des conséquences relatives à la justification de l'histoire, ce qui, observe-t-il, revient à détruire l'histoire qu'on prétend légitimer, il part, à l'inverse, de l'expérience philosophique telle qu'elle est donnée en fait dans l'histoire, pour s'élever aux critères ou aux conditions de possibilité de toute philosophie réelle [580].

Autrement dit, Gueroult a construit un système nouveau ; mais son interprète ne nous dit pas clairement de quel genre de système il s'agit au juste. S'agit-il d'un système d'histoire de la philosophie, d'un système philosophique au sens propre du terme, dont la particularité et la nouveauté consistent dans le fait qu'il a été tiré de la considération de l'histoire de la philosophie, ou de ce qu'on pourrait appeler un système de métaphilosophie, ayant pour objet de donner une réponse à la question des conditions de possibilité d'une philosophie réelle ?

En revanche, pour ce qui concerne la question de la famille à laquelle le système dont il s'agit peut être rattaché, la réponse est dépourvue d'ambiguïté : il s'agit de Kant et des postkantien. Il faut rappeler à ce propos que les trois premiers livres de Gueroult s'intitulent : *L'Antidogmatisme de Kant et de Fichte* (1920), *La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon* (1929) et *L'Évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte* (1930), qui constitue sa thèse de doctorat. Comme on peut s'en rendre compte en lisant le livre consacré à la philosophie de l'histoire de la philosophie, la réponse que Gueroult donne à la question qu'il se pose n'est pas seulement idéaliste dans son inspiration et dans son principe, elle constitue, en fait, une radicalisation explicite du point de vue idéaliste ordinaire. Considérez par exemple le commentaire qui est fait dans le livre à propos de la position défendue par Fichte dans sa *Wissenschaftslehre* et de la façon dont elle reste malheureusement tributaire, en ce qui concerne le problème de la relation de la philosophie avec le réel, d'une approche qui pourrait être qualifiée de naïvement réaliste :

La *W.L.* est vraie parce qu'elle est une authentique *image*. L'objet de la pensée philosophante n'est pas *créé* par l'acte de la pensée philosophante, mais découvert par lui. L'idée de la *mission intellectuelle* du réel maintient donc, jusque dans les philosophies les plus idéalistes, le postulat naïvement réaliste qu'elle implique. Pour elles comme pour les autres, la pensée philosophante tire toute sa valeur de sa subordination à l'objet tout fait, à la chose préexistante. Elles n'affirment les qualités et les déterminations du monde surgi de l'acte de leur réflexion que parce qu'elles croient retrouver par là les qualités et les déterminations de la *réalité* indépendante d'elles. Tel est le cas de l'idéalisme le plus pur, celui de la *Wissenschaftslehre*. "La *W.L.* devine l'unité du savoir ; déduit-elle de cette unité tout le divers, alors la supposition est justifiée." "La *W.L.* l'emporte sur le dogmatisme parce qu'elle réussit mieux que lui à expliquer la représentation objective du monde matériel. [581]" Enfin, dans les cas où le principe paraît évident par soi-même, indépendamment de sa fonction intellectuelle, la pensée philosophante n'a le droit de le poser que parce qu'elle l'aperçoit comme étant, de tout temps, au fondement des choses, et tel en soi et de toute éternité que la philosophie a pu le poser en vertu d'une doctrine temporelle et contingente [582].

Il est important de préciser ici que nous en sommes restés au stade de ce que l'on pourrait appeler la représentation spontanée que chaque philosophie, y compris une philosophie idéaliste, se fait de sa vérité et de ce qui rend vraie l'image qu'elle propose :

On voit par là que, lorsque nous disons qu'invinciblement toute philosophie se représente à elle-même la vérité de son contenu comme la conformité de sa description avec *ce qui est décrit*, il ne s'agit nullement de reprendre, par exemple, la formule par laquelle Comte concevait la vérité de la philosophie quand il disait falloir « transformer le cerveau humain en un miroir exact de *l'ordre extérieur* ». En effet, l'originaire que décrit la philosophie, tout en se présentant comme extérieur à la pensée philosophante, peut lui-même être d'un ordre intérieur, une réalité toute psychologique, voire même le principe considéré comme objectivement valable du plus subjectif des idéalismes. Au surplus, il ne s'agit pas ici encore de fournir une théorie de la vérité philosophique, mais d'*observer* comment en fait les philosophies non point conçoivent uniformément la vérité, – car il y a autant de concepts de vérité que de philosophies, – mais comment en fait elles interprètent spontanément et originairement *la vérité* de la conception particulière que chacune se fait de la vérité [583] .

Mais l'idée que toute philosophie doit être l'image d'un original et tire sa vérité (c'est-à-dire sa réalité comme philosophie) de l'authenticité de cette image (c'est-à-dire de sa conformité avec l'original) implique deux affirmations qui vont justement être critiquées et rejetées par Gueroult :

A) La philosophie a non seulement une *nature*, mais une *mission* intellectuelle, c'est-à-dire qu'elle n'a pas d'autre but que de nous révéler autant que possible l'essence d'une réalité qui lui est proposée du dehors.

B) La réalité qui nous est ainsi révélée est originairement distincte de l'acte de la pensée philosophante et originairement étrangère à elle [584] .

Il n'y a assurément pas de philosophie réelle, admet Gueroult, sans un rapport quelconque de la philosophie à quelque chose de réel. Le rapport au réel est donc une condition de possibilité de toute philosophie. Mais rien n'est dit par là sur ce que doit être le quelque chose en question, autrement dit sur la question de savoir de quel réel il s'agit au juste et sur ce que doit être sa nature. Rien n'oblige, par conséquent, à le supposer originairement distinct de la pensée philosophante et étrangère à elle. « Une telle affirmation, objecte Gueroult, pose gratuitement le réalisme par rapport à la pensée philosophante. [585] »

Il prend soin de préciser qu'il est question ici uniquement de la pensée philosophante. Le réalisme peut (peut-être) être posé légitimement à propos de la pensée tout court et en tout cas certainement de la pensée scientifique, mais pas de la pensée

Celle-ci se saisit comme *productrice* dans son travail de création d'une doctrine et pourtant ne s'affirme que comme *re-productrice*. C'est en cela que consiste sa « vérité ». Or, en fait, nous savons qu'aucune de ces doctrines n'est « reproductrice » du réel ; car si elles l'étaient vraiment, le même réel leur étant commun à toutes, elles seraient strictement identiques entre elles, et se réduiraient à une seule. *De quel droit alors affirmer qu'elles doivent l'être ?* À coup sûr, ce n'est pas au nom de leur réalité, ou vérité, car comme elles sont toutes différentes entre elles, la divergence de leurs positions suffirait à prouver leur fausseté. Ainsi, l'affirmation, *contraire au fait*, que toute philosophie est ou doit être reproductrice du réel, est contraire à cet autre fait que nous avons admis, à savoir que toutes les doctrines de l'histoire ont de la réalité. Cette affirmation exclut donc la possibilité d'une réalité des doctrines [586].

Par conséquent, si l'on veut pouvoir rendre justice au fait que constitue ce que Gueroult appelle la réalité des doctrines philosophiques, il faut adopter une position rigoureusement antiréaliste et admettre que, contrairement à la façon dont elle perçoit ce qu'elle fait, l'activité philosophique produit ce qu'elle croit et affirme être en train de découvrir. Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur l'argument que Gueroult utilise pour parvenir à cette conclusion. Je suis obligé d'avouer, en particulier, que, malgré des efforts répétés, je ne suis jamais parvenu à comprendre réellement ce qu'il entend exactement par la « réalité » des doctrines philosophiques. Si cela voulait dire simplement qu'elles ont une existence réelle, que tout le monde, même ceux qui n'ont aucune espèce de considération pour elles, leur reconnaît sans difficulté, cela ne poserait évidemment aucun problème. Mais il s'agit évidemment de bien autre chose que cela. Gueroult assimile assez fréquemment « avoir une réalité », pour une doctrine philosophique, à « avoir une vérité ». Mais, à d'autres moments, « avoir une vérité » semble n'être finalement pas très différent d'« avoir un sens », ce qui est évidemment bien différent, puisqu'une doctrine fausse peut parfaitement avoir un sens et même présenter un intérêt réel.

Qui plus est, on peut avoir des doutes sérieux sur la validité de l'inférence qui consiste à conclure de la pluralité irréductible des doctrines philosophiques au fait qu'elles ne peuvent pas être reproductrices d'une même réalité. Car, après tout, il peut y avoir aussi une pluralité et une compétition entre des théories scientifiques incompatibles entre elles sans que cela nous empêche pour autant nécessairement de nous les représenter comme des tentatives de reproduction plus ou moins exactes d'une même réalité. Enfin, il est, du point de vue logique, absurde de soutenir qu'aucune des doctrines philosophiques qui s'opposent ne peut être reproductrice du réel parce

que sans cela elles se réduiraient toutes à une seule. Car tout ce que l'on peut dire, en réalité, est qu'elles ne peuvent pas être toutes simultanément des reproductions correctes de la réalité en question ; mais cela n'exclut pas que l'une d'entre elles puisse l'être néanmoins, bien que nous soyons apparemment dans l'impossibilité de décider laquelle.

Gueroult considère comme acquis que toute philosophie, pour avoir un sens ou posséder une réalité, doit se fixer pour tâche de comprendre le réel et également que :

L'obligation de comprendre et d'expliquer est ce qui contraint toute philosophie à se développer selon un processus logique au moins implicite, par lequel toutes ses parties se lient étroitement d'une façon rigoureuse. Par là chaque philosophie tire sa *solidité* [587].

Ce qui est appelé ici la *solidité* d'une doctrine et opposé à son *inconsistance* semble, à première vue, peu différent de ce qui pourrait être appelé aussi son caractère systématique. Gueroult considère également comme acquis que la compréhension philosophique de la réalité ne peut être que systématique, ce qui pourrait évidemment aussi être discuté. Si on considère par exemple, comme le fait Wittgenstein, que la compréhension que nous cherchons à acquérir en philosophie consiste essentiellement à éliminer une par une des incompréhensions dont nous sommes victimes, elle ne semble pas tenue d'être systématique. Et une philosophie qui procède de façon non systématique et même plus ou moins pointilliste n'est sûrement pas condamnée automatiquement à manquer de solidité. On pourrait dire qu'après tout il s'agit justement de détruire des constructions chimériques et sans consistance pour se retrouver sur un sol ferme.

3. L'histoire de la philosophie comme « analyse des structures »

Gueroult est connu, pour avoir représenté et défendu en histoire de la philosophie le point de vue de l'analyse des structures, une conception à laquelle on a donné parfois le nom de « structuralisme philosophique ». Dans l'avant-propos de *Descartes selon l'ordre des raisons*, il commence par expliquer qu'il faut subordonner en philosophie la compréhension à l'explication et que la compréhension que l'on peut appeler explicative ne peut être obtenue que par l'analyse objective de la structure des œuvres concernées. Il faut évidemment accorder ici toute son importance aux deux termes « analyse » et « objective ». Gueroult entend, en effet, contester, en histoire de la philosophie, le privilège accordé à une forme de compréhension plus subjective, qui a l'avantage d'être plus rapide et plus directe et qui procède davantage par sympathie et illumination que par l'étude minutieuse des textes. C'est le mode de compréhension que cherchent, dit-il, ceux qui, croyant comprendre autrui ne font en réalité que se comprendre eux-mêmes.

On pourrait penser qu'il ne s'agit jusque-là que du problème classique consistant à essayer de comprendre ce que les philosophes ont réellement dit, plutôt que ce que l'on aimerait qu'ils aient dit. Mais Gueroult, qui reprend ici la formule de Victor Delbos, selon laquelle il faut se méfier de la tentation de privilégier la signification profonde, que l'on croit pouvoir atteindre facilement, et de négliger du même coup la recherche de la signification exacte, fait le choix de subordonner la recherche de la signification exacte à l'explicitation de la structure sous-jacente au texte philosophique considéré. La présence d'une telle structure constitue justement, selon lui, ce qui fait du texte un prétendant sérieux au titre de texte proprement philosophique. Et cela signifie qu'une philosophie ne peut être comprise et jugée que comme un tout, et non pas sur la base de pensées séparées que l'on a cru possible d'en extraire. En ce qui concerne ce qu'il a essayé de faire à propos de Descartes, Gueroult écrit :

L'analyse des structures objectives de l'œuvre, en l'espèce des *Méditations*, qui constituent l'essentiel de la métaphysique cartésienne, c'est ce que nous tentons ici. La découverte de telles structures est capitale pour l'étude de toute philosophie, car c'est par elle que se constitue son monument au titre de *philosophie*, par opposition à la fable, au poème, à

l'élévation spirituelle ou mystique, à la théorie scientifique générale, ou aux opinions métaphysiques. Ces structures ont pour caractère commun d'être démonstratives, quelle que soit la voie choisie, rationnelle ou irrationnelle. Il s'agit toujours d'un processus de validation. Cette démonstration combine les moyens logiques aux moyens architectoniques. L'architectonique est ce qui rapproche l'œuvre philosophique de l'œuvre d'art. Mais l'architectonique des beaux-arts concerne la simple possibilité matérielle de l'œuvre et son action sur la sensibilité esthétique du sujet. Celle de l'œuvre philosophique vise à incliner ou à contraindre l'intelligence du sujet à un jugement de ratification relatif à la vérité de l'enseignement doctrinal [588].

Une philosophie a donc par essence une prétention à être reconnue comme vraie, ce qui la distingue d'une œuvre d'art, et à être reconnue comme vraie prise comme un tout. Gueroult insiste sur le fait que Descartes lui-même avait justement horreur des « pensées détachées » ; et il soutient que la divergence, parfois radicale, des interprétations provient probablement, dans la plupart des cas, du fait que les interprètes procèdent par références disjointes et en privilégiant des pensées détachées, au lieu de se référer au tout. Contre cette tendance, il proteste en disant que ce qui nous intéresse, quand nous ouvrons un livre sur Descartes, est la vérité de Descartes et non la vérité du sujet qui interprète Descartes, sauf peut-être quand il s'agit d'un penseur exceptionnel (Husserl, Jaspers, Brunschvicg, etc.) dont les réactions personnelles nous intéressent spécialement. En dépit de la pluralité des interprétations et des désaccords qui existent entre elles, Gueroult n'a aucun doute sur le fait qu'il existe bel et bien une vérité de Descartes et qu'elle peut être trouvée.

Je me souviens très bien, du reste, d'avoir eu, sur ce point, il y a bien longtemps une discussion avec Vuillemin, qui partageait tout à fait cette conviction de Gueroult et était convaincu que le vrai Descartes était incontestablement celui de Gueroult, à savoir celui que fait apparaître l'analyse des structures, plutôt que celui d'autres interprètes comme Alquié ou Gouhier. Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait que ni Gueroult ni Vuillemin n'ont été impressionnés sérieusement par l'argument classique qui consiste à invoquer la multiplicité et la divergence des interprétations pour essayer de rendre suspecte l'idée même d'interprétation correcte ou vraie. D'une part, la pluralité des interprétations est, de façon générale, loin d'être aussi grande qu'on l'affirme généralement : dès qu'on consent à regarder de près le texte, on s'aperçoit généralement qu'un bon nombre d'interprétations qui semblaient à première vue possibles ne le sont pas. D'autre part, même s'il y a une pluralité d'interprétations qui semblent également possibles, cela ne prouve sûrement pas encore qu'elles soient toutes également vraies. Gueroult n'oublie pas de citer, sur ce point, en l'appliquant au cas de l'histoire de la philosophie elle-

même, un passage des *Regulae* dans lequel Descartes dit :

Toutes les fois que deux hommes portent sur la même chose un jugement contraire, il est certain que l'un des deux se trompe. Il y a plus, aucun des deux ne possède la vérité, car s'il en avait une vue claire et nette, il pourrait l'exposer à son adversaire de telle sorte qu'elle finirait par forcer sa conviction [589].

Mais ici les choses ne tardent pas à devenir très compliquées. Quand on parle, comme le fait Gueroult, de « la vérité de Descartes », s'agit-il d'un génitif subjectif ou d'un génitif objectif ? Est-il question de ce que Descartes a vraiment dit ou de la vérité de ce qu'il a dit ? Ce dont on parle est-il le vrai Descartes, tel que l'histoire de la philosophie faite sérieusement nous permet de le reconnaître, ou la vérité de la doctrine construite par Descartes, qui constitue évidemment un tout autre problème ? Autrement dit, s'agit-il de déterminer ce qu'est exactement la doctrine de Descartes et quelles sont les assertions qu'il a réellement formulées, ou bien de déterminer si sa doctrine réelle ou les assertions qu'elle contient ou qui en résultent sont vraies ? Le premier problème est un problème pour l'historien de la philosophie, et la réponse est constituée, pour Gueroult, par le choix de l'analyse objective des structures ; mais le deuxième ne l'est, de toute évidence, en aucune façon. Il en est, toutefois, indiscutablement un pour le philosophe de l'histoire de la philosophie, puisque celui-ci est censé pouvoir nous dire ce qu'il en est de la prétention constitutive qu'ont les œuvres philosophiques à obtenir un jugement de ratification qui les reconnaît comme vraies.

La philosophie n'est donc pas une science historique, puisque les vérités qu'elle contient ne sont pas des vérités historiques et sont même présentées comme indépendantes de l'histoire. Ce n'est pas, comme l'a affirmé Renan, une science du devenir de l'esprit humain. Mais Gueroult n'accepte pas non plus la conception hégélienne, d'après laquelle toutes les philosophies successives sont à la fois conservées et dépassées dans la philosophie ultime et ne correspondent pas, comme on pourrait le croire, à des Idées différentes, qui sont en nombre aussi grand que les systèmes eux-mêmes, mais à des moments différents d'une seule et même Idée totale. La question qui se pose ici est celle de savoir jusqu'où peut être poussé le besoin d'unité et d'intégration qui semble constitutif de toute entreprise philosophique. S'il est entendu que toute philosophie digne de ce nom doit être par essence systématique, le besoin de systématisme peut-il être étendu jusqu'à l'idée (ou au rêve) d'un système unique, à la fois ultime et total, qui réussirait à accueillir et à réconcilier entre eux tous les systèmes qui l'ont précédé ? Ou bien doit-il, en raison du fait irréductible et indépassable de la pluralité des

systèmes, s'arrêter au seuil de ce genre d'entreprise ?

Gueroult commence sa thèse sur Fichte en remarquant que :

L'intérêt des doctrines de Fichte, de Schelling, de Hegel, *Doctrine de la Science, Philosophie de la Nature, Encyclopédie du Savoir*, vient moins des sommes qu'elles constituent et qui vont en s'élargissant pour s'efforcer d'intégrer l'ensemble des points de vue de la connaissance humaine, que de l'unité organique qu'elles tentent partout de découvrir ou de construire. L'effort vers la totalité n'a d'égal que l'effort vers l'unité interne et réelle qui s'oppose, – même chez un Schelling, – à l'éclectisme ou syncrétisme arbitraire. Cet élan vers la possession de l'unité interne et génétique de tout le divers de la nature et de l'humanité, se traduit avant tout par la recherche de techniques et de principes nouveaux, grâce auxquels pourraient se concilier, sans perdre leur spécificité, les multiples réalités qui constituent la richesse infinie de l'univers et que révèlent non seulement la pure intelligence, mais les sentiments esthétique, moral et religieux [590].

Le besoin de systématisme maximum (ce que Gueroult appelle l'effort combiné vers la totalité et vers l'unité interne) atteint, semble-t-il, son point culminant dans l'idéalisme postkantien. Et ce n'est, bien entendu, pas un hasard si les seuls systèmes qui semblent être en mesure de le réaliser sont des systèmes idéalistes. Prétendre réunifier dans toutes ses parties et dans tous ses aspects une réalité qui est étrangère à l'esprit et indépendante de lui peut sembler, en effet, une entreprise tout à fait problématique. Il n'y a, à première vue, aucune garantie que ce genre de chose soit possible. En revanche, la situation semble beaucoup plus prometteuse si tous les éléments qu'il s'agit de réconcilier et de réunifier tirent en dernière analyse leur origine des forces et des activités du Moi lui-même. Or, comme le remarque avec raison Gueroult, de ce point de vue, tout ce dont l'idéalisme allemand avait besoin se trouvait déjà d'une certaine façon virtuellement contenu dans Leibniz :

L'idée d'une liaison de toutes les thèses, de l'intégration de toutes les manifestations de la Nature et de toutes les conceptions opposées de la pensée, dans les puissances du Moi « en qui tout se trouve et hors duquel n'est rien » [Maître Eckhart], présente dès l'origine au fond de l'idéalisme allemand, a trouvé chez Leibniz sa forme philosophique, dans le concept de monade où le Moi comme tel porté à l'Absolu voit sans sortir de lui-même se refléter à l'intérieur de lui, de façon plus ou moins obscure, mais complète, la totalité de l'univers harmonieusement organisé dans ses détails infinis. Dans ce Moi s'opère implicitement, sinon explicitement pour lui-même, la conciliation des points de vue opposés. Derrière tous les conflits et toutes les confusions de doctrines qui marquent la fin du XVIII^e siècle allemand, subsiste cette intuition que le Moi doit résoudre les oppositions, flotte l'idéal de conciliation leibnizienne, traversé par celui de l'unité spinoziste, tel que Schiller le décrit dans sa *Théosophie de Julius* [591].

Mais si cet idéal était réalisable, cela impliquerait l'existence d'une forme finale de la philosophie par rapport à laquelle les formes antérieures ne constitueraient, dans le meilleur des cas, que des approximations que nous pouvons nous dispenser de connaître autrement que du point de vue historique ordinaire et pour des raisons simplement historiques. Nous pourrions, comme dans le cas des sciences, choisir de nous intéresser directement à la philosophie la plus récente et à elle seule. Autrement dit, une conception comme celle de Hegel a malheureusement, entre autres inconvénients majeurs, celui de faire ressembler beaucoup plus qu'il ne le faudrait l'histoire de la philosophie à l'histoire des sciences et de la rendre, du même coup, inessentielle et même facultative :

La connaissance de ce Savoir parfait actuel éclaire le développement qui a précédé de la même façon que l'état actuel de la science positive éclaire les stades que celle-ci a dû antérieurement traverser. Dans ce cas, pas plus que la connaissance de l'histoire des sciences n'est indispensable pour l'acquisition de la science sous sa forme la plus parfaite, c'est-à-dire la plus récente, la connaissance de l'histoire de la philosophie n'est indispensable pour l'acquisition de la plus achevée des philosophies, c'est-à-dire de *l'Encyclopédie*. La philosophie authentique, comme la science authentique, c'est toujours celle de la dernière heure. Le mouvement de la philosophie est ainsi de nouveau involontairement calqué sur celui de la science, la « synthèse » sur la « juxtaposition ». Ce qui distinguait la philosophie par rapport à la science quant à la relation qu'elles entretiennent chacune à l'égard de son histoire respective, tend à s'évanouir au lieu de se confirmer. Là encore l'entreprise paraît finalement détruire en la réalisant la fin même qu'elle poursuivait [592] .

Le but qu'il s'agissait d'atteindre est celui de la légitimation de la philosophie comme entreprise intellectuelle spécifique et autonome, qui se distingue fondamentalement de celle de la science ; mais c'est le résultat contraire qui est obtenu. Si la philosophie avait un rapport avec la vérité qui soit du même genre que celui des sciences et était capable du même genre de progrès que les sciences, l'histoire de la philosophie deviendrait philosophiquement inutile, ce qui, aux yeux de Gueroult n'est pas concevable.

4. Vérité et historicité des philosophies

Contre le point de vue de la science, y compris de la science positive du développement de l'esprit humain, Gueroult soutient que « la défense de l'autonomie de la métaphysique se confond avec celle de l'esprit philosophique[593] » et que la défense de la métaphysique et par conséquent de l'esprit philosophique est inséparable de celle de l'histoire de la philosophie elle-même :

La défense de la métaphysique [...], c'est [...] la défense de l'histoire de la philosophie, non pas dans la mesure où celle-ci serait une paléontologie philosophique, où la description de la série des fossiles, morts à jamais, nous révélerait l'apparition de formes, chaque fois plus parfaites, de l'esprit humain, mais dans la mesure où celle-ci, comme le croyait Hegel, est dépositaire d'un contenu propre, qui fait que chaque doctrine, indépendamment de sa signification historique ou psychologique, recèle une matière éternellement instructive au point de vue philosophique. Restituer à la métaphysique en général une valeur *autonome*, c'est, du même coup, rendre *aux métaphysiques* un contenu *sui generis*. Réciproquement, défendre la valeur spécifiquement philosophique de l'histoire de la philosophie, c'est, du même coup, rendre à la métaphysique en général un domaine propre. Rendre à la métaphysique un domaine propre, c'est l'arracher à toute sujétion exclusive, en particulier à la sujétion à l'égard de la science positive. D'où l'on conclut que rendre à l'histoire de la philosophie sa valeur propre, c'est la distinguer entièrement de l'histoire des sciences à laquelle elle est pourtant liée historiquement[594].

C'est un point de vue directement opposé à celui qui est défendu aujourd'hui par un philosophe comme Rorty, lequel soutient au contraire que les deux histoires peuvent et doivent bel et bien être traitées de façon à peu près identique. Cela n'est pas très surprenant puisque Rorty ne croit pas non plus que la science et la philosophie fassent des choses aussi différentes qu'on le croit généralement.

Le problème que Gueroult essaie de résoudre dans *Philosophie de l'histoire de la philosophie* peut être résumé de la manière suivante :

D'une part, chaque philosophie, par la certitude qu'elle possède d'apporter toute la vérité possible, prétend pour son compte s'élever au-dessus de l'histoire et arrêter son cours. D'autre part, l'histoire de la philosophie, qui est en réalité l'histoire des philosophies, ruine chacune d'elles en rejetant leur prétention à la vérité et en les convertissant en événements temporels[595].

Si les différentes philosophies s'efforçaient de représenter une réalité commune, sur laquelle chacune est persuadée d'être la seule à dire réellement la vérité, elles seraient irréductiblement plurielles et contradictoires. La réponse de Gueroult est qu'elles sont certes irréductiblement plurielles, mais ne sont pas contradictoires. La raison de cela est qu'il n'y a pas de réalité indépendante que les systèmes philosophiques essaient de représenter et réussissent à représenter plus ou moins bien :

Pour que soit possible l'affirmation de la réalité des doctrines, elles doivent ne pas être « reproductrices » d'un réel étranger à elles. Or nous constatons qu'elles ne le sont pas en fait. Nous pouvons donc affirmer que c'est en érigeant *a priori* et sans critique comme condition de possibilité des doctrines leur caractère de copie, de « reproduction » d'un original, que le sens commun est conduit, par là, inéluctablement à leur enlever leur réalité, précisément en leur imposant une condition qui n'est jamais réalisée en fait parce que sans doute elle ne sera jamais réalisable en droit[596].

On remarquera que les doctrines philosophiques pourraient, semble-t-il, être et rester bel et bien sous la dépendance d'une réalité extérieure qui joue un rôle comparable à celui d'une simple condition aux limites, et sans avoir la prétention et encore moins l'obligation d'en constituer une copie ou une reproduction fidèle. Mais ce n'est pas de cette façon que Gueroult considère les choses. La position qu'il défend est, comme je l'ai dit, une forme d'idéalisme radical, d'après laquelle les systèmes philosophiques, pour être des constructions de la pensée, n'en possèdent pas moins une réalité autonome et intrinsèque : ils sont eux-mêmes des éléments de la réalité, et non des reproductions. Comme on l'a vu, le rapport au réel est certes une condition de possibilité de toute philosophie. Mais il n'est pas dit par là que ce réel est antérieur à la philosophie et indépendant d'elle, comme est censé l'être, par exemple, celui dont s'occupe la science. Gueroult soutient que :

Ce n'est pas l'objet extérieur qui apparaît comme cause de la réalité de la doctrine, mais c'est le sentiment de cette réalité de la doctrine qui apparaît comme la cause de *l'idée de la réalité d'un objet modèle comme cause de ce sentiment*[597].

On pourrait juger d'une suffisance et d'une arrogance inacceptables une conception qui revient à attribuer à la philosophie une sorte de pouvoir de décréter le réel. Mais Gueroult soutient que, pour quelqu'un qui a une idée correcte de ce qu'est la philosophie, c'est bien ainsi que les choses doivent se passer :

Sans doute chaque doctrine décrète le réel, mais le pouvoir de la pensée philosophante, s'il est discrétionnaire, ne saurait être arbitraire, puisqu'un

tel arbitraire est exclu d'avance par ce qui est *raison*. Il doit donc y avoir une règle selon laquelle s'administre la réalité, et grâce à cette règle doit pouvoir être découvert le *critérium* de la réalité d'une doctrine, ou le critérium par lequel on peut la reconnaître comme étant un produit authentique de la raison philosophante, source souveraine du réel. Ainsi, nous sommes ramenés au problème du *critérium* de la réalité ou de la définition réelle de la réalité [598].

Selon Gueroult, c'est donc la pensée philosophante qui, à chaque fois, décrète souverainement ce qu'est le réel, au lieu de recevoir d'un réel antérieur ce qui lui est reconnu en fait de validité, d'autorité et de réalité [599]. Or les systèmes philosophiques produisent sur ce point des réponses différentes et apparemment incompatibles, qui ont pour résultat la construction de réels philosophiques différents.

Une observation du procès de l'explication philosophique établit [...] que l'objet de la pensée philosophante est le produit de l'action de cette pensée, et que la même action érige ce produit en réalité originelle, antérieure à la pensée et à son activité. [...] Par conséquent] les systèmes ne sont pas les organes de l'intellection explicative d'un réel, mais les produits de l'activité philosophante, produits qui sont en eux-mêmes, chacun, des « réels » [600].

Autrement dit, la philosophie n'est pas une discipline explicative et les systèmes philosophiques en compétition n'ont pas pour fonction d'expliquer de différentes façons une même réalité. Et, puisque les systèmes en question ont un statut qui est celui d'être réels singuliers, ils peuvent coexister sans pour autant risquer de se contredire. Gueroult écrit :

Des réalités singulières ne se contredisent pas, tandis que des vérités discordantes touchant un même original sont incompatibles et se détruisent irrémédiablement [601].

Gueroult argumente par conséquent sur ce point de la réalité à la possibilité ou, plus exactement, de la co-réalité à la compossibilité : puisque les systèmes philosophiques sont tous réels, ils sont nécessairement tous compatibles entre eux.

On peut parler aussi, si l'on veut, d'un raisonnement qui pourrait être qualifié de quasi-frégéen. Frege soutient, dans les discussions qu'il a eues avec Hilbert, qu'au sens auquel il continue à utiliser le mot « axiome », une démonstration de consistance pour les axiomes n'est pas nécessaire, puisque les axiomes doivent être vrais et que, s'ils sont tous simultanément vrais, ils ne peuvent pas se contredire. Or, pour Gueroult, les systèmes philosophiques sont tous réels et, en un certain sens du mot « vrai », tous également vrais ; et ils ne peuvent par conséquent pas non plus se contredire, même si c'est l'impression que, vus de l'extérieur, ils donnent généralement et sur laquelle s'appuient

à chaque fois les ennemis de la philosophie pour justifier la méfiance et parfois le mépris qu'ils éprouvent à son égard.

Mais qu'en est-il exactement de la question de leur vérité ?

Il arrive à Gueroult de dire qu'il n'y a pas réellement de notion de vérité préphilosophique et qu'« il y a autant de concepts de vérité que de philosophies[602] ». Il semblerait, par conséquent, qu'il n'y a pas de notion de vérité transsystématique qui autorise à se demander si les systèmes philosophiques sont vrais ou faux et en quel sens ils peuvent l'être. Gueroult pense, néanmoins, que l'on est en droit d'affirmer qu'ils sont tous vrais et même qu'ils le sont absolument, à la condition d'ajouter qu'ils le sont uniquement dans leur propre sphère. Les prétentions de tous les systèmes peuvent finalement être conciliées :

Ils valent, comme ils le prétendent, d'une façon exclusive et absolue, ils sont des vérités totales et non partielles, mais chacun dans sa sphère. Or cette absoluité à l'intérieur d'une sphère propre n'est possible que parce qu'il ne s'agit pas pour chacun d'eux de refléter une réalité qui lui est extérieure, mais de constituer chacun une réalité qui lui est propre et intérieure[603].

Le résultat auquel aboutit Gueroult, comme on a pu le voir, n'est pas une limitation, mais au contraire une réaffirmation de la souveraineté et de la toute-puissance de la pensée philosophante. *Grosso modo*, on peut dire que les systèmes philosophiques ne sont pas limités par un réel extérieur, parce que celui-ci, même s'il existe effectivement, reste, tant que la philosophie n'est pas intervenue, complètement indéterminé et vide ; mais ils se limitent par essence les uns les autres. Considéré du point de vue interne et tant qu'il reste dans sa propre sphère, chaque système philosophique est vrai ; mais, pour l'historien de la philosophie qui considère les systèmes de l'extérieur et de façon impartiale, ils sont tous vrais ou aucun ne l'est. Aucun ne l'est, en tout cas, au sens de la vérité-correspondance : ce que l'on peut exiger d'un système est tout au plus la cohérence.

Gueroult contraste, sur ce point, le cas des mathématiques, où la validité des relations qui sont découvertes est indépendante de la décision du mathématicien, avec celui de la philosophie, où elle est pour une part le produit de la décision elle-même :

Alors qu'en mathématiques les rapports découverts sont conçus comme ayant une validité *réelle en soi* antérieurement à celle qu'ils revêtent *pour moi* après l'acte contingent de leur découverte, en philosophie les rapports créés par la pensée philosophante sont conçus comme ayant une validité en soi simplement possible pour une pensée philosophante quelconque et sous la condition d'une décision qui les rendra effectivement valables, c'est-à-dire leur conférera une validité réelle. Ainsi pour la philosophie le passage du possible logique au réel logique est soustrait à la pure logique,

ou, comme dirait Leibniz, se réfère à la logique de l'actuel (où interviennent la volonté et le choix). En d'autres termes, il faut, pour effectuer ce passage, qu'il y ait en dehors de l'élément logique une raison suffisante exorbitante de la nécessité nue, et qui suppose un facteur moral [604].

Sur ce point, comme vous pouvez le constater, Gueroult n'est finalement peut-être pas aussi loin de Renouvier qu'on aurait pu le penser.

Selon lui, les différents systèmes philosophiques exposent des possibilités différentes, que celui qui est confronté à eux peut choisir ou non d'actualiser par un acte dont il souligne qu'il n'est pas purement intellectuel, mais fait intervenir, de façon essentielle, la volonté et comporte un aspect moral. Il va même jusqu'à comparer la situation à ce qui se passe chez Leibniz quand Dieu, parmi tous les mondes possibles, choisit de faire passer à l'existence celui qui est le meilleur, en vertu d'une nécessité qui n'est pas logique, mais morale. La comparaison, cependant, ne peut pas être poussée très loin. Le Dieu de Leibniz ne décide pas de ce qui est le meilleur, c'est une chose qui est déterminée indépendamment de lui ; il décide seulement de le créer. En revanche, dans le cas des systèmes philosophiques, celui d'entre eux qui représente la meilleure solution n'est pas déterminé objectivement. Il ne devient la meilleure solution que pour celui qui le choisit. Et on peut se demander s'il existe une possibilité de comparaison réelle entre les possibles et si la comparaison et le choix peuvent s'appuyer sur des arguments rationnels.

5. Comment peut-on choisir et comment le fait-on ?

La réponse à la question qui vient d'être posée ne semble malheureusement pas pouvoir être autre que négative, car il ne semble pas possible de procéder à l'évaluation cherchée sans avoir déjà adopté, implicitement ou explicitement, le point de vue de l'un ou l'autre des systèmes considérés. Il ne peut pas exister de procédure d'évaluation transsystématique des systèmes eux-mêmes. D'un autre côté, on peut penser que la question se pose probablement un peu dans les mêmes termes que pour les systèmes moraux, et qu'il peut peut-être, comme dans leur cas, y avoir tout de même des raisons objectives, mais non démonstratives, de préférer un système philosophique à un autre : il ne peut évidemment pas être question de démontrer que l'un d'entre eux est le bon. Mais on peut craindre finalement qu'il ne faille se résigner à considérer, en réalité, que dire d'un de ces systèmes qu'il est le meilleur revient simplement à dire que c'est celui que l'on a choisi.

J'ai opposé antérieurement à la « philosophie des systèmes » une « philosophie des problèmes ». Le moins que l'on puisse dire est que la notion de « problème philosophique » est peu présente dans le livre de Gueroult dont je suis en train de vous parler. Il en est tout de même question à différentes reprises, notamment quand l'auteur traite de la différence de nature qui existe entre l'histoire de la philosophie et l'histoire des sciences :

L'intérêt de l'histoire de la philosophie l'emporte de beaucoup sur celui de l'histoire des sciences, car, avec elle, il s'agit bien moins d'erreurs avérées que de solutions possibles. Alors que les problèmes de la science du passé (synonyme de science dépassée) sont la plupart résolus ou abolis, ceux de la philosophie passée attendent toujours qu'on les résolve [605].

Autrement dit, dans l'histoire de la philosophie et, par voie de conséquence, dans la philosophie elle-même, on n'est jamais confronté qu'à des solutions possibles, qui ont la particularité de rester à tout moment possibles ou utilisables, au prix éventuellement de certains remaniements, mais jamais à des solutions réelles. À la différence de ce qui se passe généralement dans les sciences, les problèmes demeurent et on a un besoin essentiel de l'histoire pour savoir quelles sont les solutions possibles. Les solutions philosophiques disponibles, pourrait-on dire, ne deviennent jamais impossibles ; mais aucune

d'entre elles ne s'impose ni ne s'imposera jamais non plus comme étant la seule possible. Cela signifie qu'il y a effectivement une différence de nature, et non pas seulement de degré, entre le cas de la philosophie et celui des sciences.

C'est aussi, bien entendu, ce que soutient Wittgenstein. Mais il faut remarquer que, pour lui, une des choses qui distinguent les problèmes philosophiques des problèmes scientifiques est justement le fait que les problèmes philosophiques sont en principe complètement résolubles. La raison de cela est que la philosophie n'est pas une activité théorique ou quasi-théorique, dans laquelle on propose des hypothèses et des explications qui sont susceptibles d'être améliorées indéfiniment. C'est une activité de type thérapeutique dans laquelle on essaie de débrouiller des perplexités et des confusions qui sont d'origine linguistique ; et c'est une chose qui, quand elle peut être faite, doit pouvoir l'être, semble-t-il, complètement, du moins pour celui qui est prêt à s'adonner à l'exercice requis et à consentir l'effort qu'il implique. Si la philosophie comme théorie ne peut pas donner autre chose que des réponses possibles et condamnées apparemment à rester seulement possibles, la philosophie comme thérapie doit pouvoir en principe produire des réponses réelles.

Gueroult, à la différence de Wittgenstein, perçoit la philosophie, de façon traditionnelle, comme une activité de nature théorique, qui se traduit par la production de systèmes. La théorisation philosophique constitue même, d'une certaine façon, le paradigme de la théorisation en général : la philosophie représente en quelque sorte la théorie à l'état pur. Mais il ne faut surtout pas se représenter la théorie en question sur le modèle de la théorie scientifique, puisqu'il n'y a pas de réalité indépendante qui permette de tester les assertions théoriques de la philosophie et qui soit susceptible de les rendre vraies ou fausses. Il n'est même pas certain, en fait, que la notion de vérité puisse s'appliquer réellement à la philosophie, et Vuillemin et Granger (qui sont deux des disciples les plus éminents de Gueroult) considèrent qu'elle ne s'y applique effectivement pas.

Une conséquence importante qui semble résulter de ce qui vient d'être dit est que la philosophie doit être affranchie de l'obligation de s'inspirer aussi bien de la démarche que des résultats des sciences, et que les sciences, de leur côté, ont intérêt à s'affranchir de toute espèce de dépendance par rapport à la philosophie. Gueroult soutient que l'intérêt que l'on éprouve pour l'histoire de la philosophie va bien au-delà de la valeur éducative et formatrice de l'esprit philosophique que l'on peut lui reconnaître. Et l'histoire de la philosophie ne se borne pas non plus à nous fournir des concepts et des matériaux intellectuels qui donnent l'impression de pouvoir être utilisés un jour dans la

perspective de la découverte d'une vérité dont nous n'avons pas pour l'instant d'idées réelle. Croire cela, affirme-t-il,

ce serait supposer implicitement que toutes les doctrines passées représentent des ébauches d'une solution soi-disant définitive qu'on découvrirait quelque jour ; que la différence entre la philosophie et la science n'est pas essentielle, mais provisoire, et qu'un moment viendra où l'histoire de la philosophie perdra son intérêt propre et sera réduite à l'histoire d'une science. Supposition gratuite, que le sentiment du philosophe et celui de l'historien s'accordent souvent pour repousser, et que l'histoire réfute beaucoup plus qu'elle ne la confirme [606] .

Il est certes vrai, du point de vue historique, qu'à mesure que les sciences se constituaient en disciplines séparées et autonomes, ce qui en elles appartenait à la philosophie et à son histoire s'est transformé en science et en histoire des sciences. Et cela a pu, observe Gueroult, faire naître, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, dans l'esprit de quelques grands génies philosophiques, l'idée que l'heure de la « métaphysique scientifique » allait bientôt sonner. Mais le résultat de ce processus de dissociation de la philosophie et des sciences a été, en réalité, bien différent ; et on s'est aperçu que fonder la science ne pouvait pas vouloir dire la faire reposer sur une métaphysique qui mérite d'être appelée elle-même « scientifique », mais plutôt, au contraire, la séparer radicalement de tout ce qui en elle pourrait être resté philosophique :

Il [Le processus de dissociation] allait isoler de plus en plus, dans sa spécificité irréductible, le noyau métaphysique, et accroître de façon considérable le scepticisme en ce qui concerne la possibilité de fonder un jour une métaphysique « scientifique ». Fonder la science, c'est l'épurer radicalement de toute métaphysique. Conclure de la constitution de la science comme telle à la constitution éventuelle d'une métaphysique scientifique, c'est se livrer à une extrapolation gratuite, arbitraire et contradictoire. C'est poser arbitrairement que la vérité pour la métaphysique peut se définir de la même façon que dans la science [607] .

En d'autres termes, la science ne peut espérer progresser dans sa tâche, qui consiste dans l'accumulation de vérités démontrées ou en tout cas suffisamment confirmées, qu'à la condition de se libérer de l'emprise de la métaphysique. Si elle ne le faisait pas, elle resterait handicapée de façon irrémédiable par l'obstacle que constitue le pluralisme, qui rend impossible le progrès ; et elle se retrouverait dans une position comparable à celle de la philosophie elle-même.

Une idée qui joue un rôle essentiel dans l'argumentation de Gueroult est que l'on ne peut pas prétendre faire des systèmes une utilisation partielle et sélective, en ne retenant d'eux, par exemple, que ce qui semble s'accorder avec l'état présent de la science :

Le sentiment de l'historien de la philosophie, c'est celui d'une croyance en la pérennité invincible du devenir philosophique. Contrairement à ce sentiment, faire reposer la valeur des doctrines sur l'idée de leur utilisation partielle possible dans une solution définitive, c'est professer implicitement, à l'égard de l'histoire, soit l'idéalisme absolu de la philosophie pure, soit l'idéalisme dogmatique unilatéral. Au surplus, l'idée d'une telle utilisation partielle paraît incompatible avec la nature des systèmes. Ils constituent chacun un tout, un cosmos, qui confère à chaque partie sa valeur et sa signification propre. Ces solutions d'ensemble doivent être rejetées ou acceptées entièrement [608].

Supposons, à présent, que chaque philosophie identifie sa validité et sa valeur au fait qu'elle fournit ce que Gueroult appelle « une intellection de la réalité », dans les termes d'une explication totale, ou tout au moins maximale de cette réalité, en s'appuyant sur une base constituée de principes cohérents et explicites. N'est-ce pas, après tout bel et bien ce que prétend faire un système philosophique ? Or Gueroult estime que cette idée, qui a été celle d'un bon nombre de grands philosophes du passé, est en réalité trompeuse. La tâche de la philosophie ne peut pas être réellement explicative, puisque, si c'était le cas, il faudrait admettre qu'il y a une pluralité irréductible d'explications entre lesquelles on ne parvient jamais réellement à décider. Si l'on devait assigner comme but à la philosophie de représenter et d'expliquer les choses, notamment en complétant et en achevant le travail entrepris dans cet ordre par les sciences, on serait obligé d'admettre que, puisque les philosophies sont plurielles, la vérité est également plurielle. L'usage de la notion de « vérité » et de celle de « progrès » deviendrait finalement aussi problématique dans le cas des sciences qu'il l'est dans celui de la philosophie.

Pour éviter cela, il faut accepter résolument l'idée que la vérité philosophique, s'il y en a une, est distincte de la vérité scientifique et que la philosophie et les sciences constituent deux activités distinctes. Elles sont, dit Gueroult, « deux formes différentes de la pensée connaissante humaine, formes ayant chacune sa caractéristique propre [609] ». Selon lui, la question que pose Kant : « Comment la métaphysique est-elle possible en tant que science ? est exactement aussi arbitraire que le serait la question « Comment la science est-elle possible en tant que métaphysique ? » [610]. Il ne faut donc rêver ni d'une philosophie scientifique ni, ce qui peut sembler encore plus surprenant, d'une science philosophique. Et cela a pour effet de rendre suspecte l'idée même d'une coopération entre la philosophie et les sciences susceptible de se révéler bénéfique à la fois pour les premières et pour la seconde. Mais c'est la conclusion, somme toute assez logique de l'effort entrepris par un bon nombre de gens, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, d'une part, pour mettre la science à l'abri des effets négatifs de la pluralité

philosophique et, d'autre part, pour donner à la pluralité, dans le cas de la philosophie, une signification éminemment positive et tirer de cela une réhabilitation non seulement de la philosophie, mais également de l'histoire de la philosophie elle-même.

Gabriella Crocco, dans les articles qu'elle a consacrés à l'œuvre de Vuillemin, a appelé « le concordat » l'espèce de pacte de non-agression et de non-intervention qui semble avoir été conclu à la fin du XIX^e siècle et s'est maintenu largement par la suite entre les scientifiques et des philosophes d'obédience à première vue extrêmement diverse, comme par exemple Gueroult et Brunschwig.

On pourrait parler d'une sorte de concordat réunissant une majorité de philosophes et de scientifiques, un concordat signé au-delà des incompréhensions et des méfiances réciproques, au-delà des préférences philosophiques et des spécialisations scientifiques. Un concordat signé, d'une part, pour contrer les effets « dévastateurs » de l'irréductible pluralité métaphysique sur la science, d'autre part, pour sauver la richesse de l'histoire de la philosophie de l'effet stérilisant qu'aurait sur elle l'exigence de progrès propre à la science [611].

On peut effectivement observer, à l'époque dont nous parlons, la conclusion d'une sorte de pacte implicite qui a pour but de préserver à la fois l'autonomie de la science par rapport à la philosophie et celle de la philosophie par rapport à la science, et qui n'est pas sans rapport avec une alliance qui tend à s'instaurer par ailleurs entre les deux courants philosophiques opposés qui, pendant la première moitié du dix-neuvième siècle avaient été en compétition pour la prééminence, à savoir l'éclectisme spiritualiste et le positivisme. C'est Ravaisson qui, en 1867, dans son rapport sur *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, parle de l'émergence possible d'un courant qu'il qualifie, de façon à première vue assez étrange, de « positivisme spiritualiste ».

Il observe qu'au cours de la période qui a suivi la dernière révolution, la philosophie était devenue suspecte à cause de la façon dont elle était censée remuer fâcheusement les esprits et contribuer ainsi à l'agitation, mais qu'après suscité pendant un temps plus de crainte que de faveur, elle est en train de revenir à nouveau au premier plan :

On avait cru devoir diminuer de beaucoup la part qu'elle avait depuis longtemps dans l'éducation publique et la réduire, au moins nominalement, à la logique. En même temps on avait supprimé les concours annuels établis pour la réception de maîtres spéciaux dans cette partie de l'enseignement. Les études philosophiques s'en ressentirent et, pendant longtemps, elles parurent être moins cultivées que par le passé. De cet état de choses, pourtant, il résulta que la tradition des doctrines qui régnaient seules depuis près d'un quart de siècle dans nos écoles, sans être entièrement interrompue, perdit de sa force et de son ascendant. Dans les

esprits affranchis de son autorité et laissés plus libres à eux-mêmes, des germes préexistants, sans doute, de pensées nouvelles durent se développer. Il y a peu d'années, sur la proposition du présent Ministre de l'instruction publique [Victor Duruy], dont ce fut le premier acte, la philosophie reprit dans les écoles de l'État, avec son ancien titre, la place qu'elle y avait autrefois occupée, et un examen spécial pour la réception de professeurs chargés de l'enseigner fut rétabli. Dans les épreuves publiques qui font partie de ces examens, épreuves sur lesquelles plusieurs jeunes maîtres ont jeté un vif éclat, on a vu se produire, au milieu des théories qui avaient seules régné depuis l'avènement de l'éclectisme, des tendances prononcées vers les idées auxquelles ces théories, ainsi que celles qui leur sont analogues, paraissent devoir céder prochainement la place. Nous pourrions citer encore, comme marque de ces tendances, plus d'un travail présenté dans ces derniers temps soit aux plus hauts examens des facultés des lettres, soit aux concours ouverts annuellement sur des questions de philosophie ou d'histoire de la philosophie par celle de nos Académies à laquelle appartiennent spécialement ces études. À bien des signes il est donc permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action [612].

Ravaisson parle de « réalisme ou positivisme spiritualiste », en référence à ce qu'il a dit antérieurement à propos de l'attitude d'Auguste Comte et de son maître Saint-Simon, qui se sont fixé comme programme de remplacer entièrement la spéculation métaphysique par des connaissances positives :

Pour lui [Auguste Comte], comme pour son maître, le positif ou réel, est seul l'objet de la science. Par le positif il entend les faits que nous connaissons par l'expérience, et ces faits, enfin, sont, suivant lui, choses toutes relatives. La métaphysique se propose de connaître des choses existant par elles-mêmes, indépendamment de tous rapports, autrement dit, existant d'une manière absolue ; c'est, par conséquent, une science illusoire [613].

Notes

[1] Jules Vuillemin, *What Are Philosophical Systems ?*, Cambridge University Press, 1986 [désormais WPS], p. 100.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 104.

[5] *Ibid.*, p. 105.

[6] *Ibid.*, p. 114.

[7] *Ibid.*, p. 113-114.

[8] *Ibid.*, p. 130.

[9] « De l'organisation des sciences philosophiques » [1842], in Théodore Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*, précédés d'une notice et publiés par P.H. Damiron, 4^{ème} édition, Hachette, 1882, p. 66.

[10] Charles Renouvier, *Essai de classification systématique des doctrines philosophiques*, Au Bureau de la Critique Philosophique, Paris, 1885-1886, tome 1, page 3.

[11] *Ibid.*, tome 2, p. 355, note 1.

[12] *Ibid.*, tome 2, p. 355.

[13] Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Cours du Collège de France, 2000-2001, Raison d'Agir, 2001, p. 9.

[14] Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, recueillies par Jacques Tournebroke, Calmann-Lévy, 1923, p. 11.

[15] WPS, p. 113-114.

[16] WPS, p. 130.

[17] Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Minuit, 1984 [désormais NC], p. 8.

[18] NC, p. 275.

[19] NC, p. 284.

[20] WPS, p. 128.

[21] NC, p. 291.

[22] Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Le Seuil, 1956, tome 1, p. 304.

[23] Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes, Printemps-automne 1884*, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Jean Launay, Gallimard, 1982, p. 150.

- [24] *Ibid.*, p. 182.
- [25] WPS, p. 100.
- [26] WPS, p. 100.
- [27] WPS, p. 100.
- [28] WPS, p. 104.
- [29] Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse* [1902], Flammarion, 1968, p. 25.
- [30] *Ibid.*, p. 49.
- [31] R. Courant & H. Robbins, *What Is Mathematics ? An Elementary Approach of Ideas and Methods*, Oxford University Press, 1988, Introduction, p. IV.
- [32] Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, London, Duckworth, 1991, p. 13.
- [33] Michael Dummett, « Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to Be ? », in Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London Duckworth, 1978, p. 437.
- [34] *Ibid.*, p. 437-438.
- [35] *Ibid.*, p. 438.
- [36] *Ibid.*, p. 456.
- [37] *Ibid.*, p. 441.
- [38] *Ibid.*, p. 454.
- [39] *Ibid.*, p. 458.
- [40] Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, London, Duckworth, 1991, p. 14.
- [41] *Ibid.*, p. 14-15.
- [42] *Ibid.*, préface, p. XI.
- [43] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 8.
- [44] *Ibid.*, p. 134, note 4.
- [45] *Ibid.*, p. 9.
- [46] Dummett, « Can Analytical Philosophy... », p. 453-454.
- [47] Rorty, *Philosophy...*, *op. cit.*, p. 5-6.
- [48] *Ibid.*, p. 9-10.
- [49] *Ibid.*, p. 11.
- [50] *Ibid.*, p. 10.
- [51] *Ibid.*, p. 12.
- [52] *Ibid.*, p. 17.
- [53] Notamment dans « Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme », in Jacques Bouveresse, *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?*, Agone, 2004, p. 205-241.
- [54] Rorty, *Philosophy...*, *op. cit.*, p. 160.

- [55] *Ibid.*, p. 318.
- [56] *Ibid.*, p. 318.
- [57] *Ibid.*, p. 319.
- [58] *Ibid.*, p. 369-370.
- [59] *Ibid.*, p. 370.
- [60] *Ibid.*, p. 355-356.
- [61] *WPS*, p. 114.
- [62] *WPS*, p. 113.
- [63] *WSP*, p. 105.
- [64] *WSP*, p. 106-107.
- [65] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction par Tremesaygues et Pacaud, PUF, 6^{ème} édition, 1968, p. 6-7.
- [66] *WSP*, p. VIII-IX.
- [67] William James, *Pragmatism*, Longmans, Green & Co, 1906, p. 192.
- [68] Bertrand Russell, *Essais philosophiques*, traduits de l'anglais par François Clémentz et Jean-Pierre Cometti, P.U.F., 1997, p. 166.
- [69] Charles-Augustin Sainte-Beuve, « Philosophes, poètes et romanciers modernes de la France – Théodore Jouffroy (VIII) », *Revue des Deux Mondes*, T. 4, 1833.
- [70] *NC*, p. 289.
- [71] « De l'organisation des sciences philosophiques » [1842], in Théodore Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*, précédés d'une notice et publiés par P.H. Dameron, 4^{ème} édition, Hachette, 1882, p. 66.
- [72] *Ibid.*
- [73] *Ibid.*, p. 67.
- [74] « De la philosophie et du sens commun » [1824], in Théodore Jouffroy *Mélanges philosophiques*, Hachette, 7^{ème} édition, 1901, p. 105-106.
- [75] Charles Renouvier, *Essai de classification systématique des doctrines philosophiques*, Au Bureau de la Critique Philosophique, Paris, 1885-1886, tome 2, p. 154.
- [76] *Ibid.*, tome 2, p. 143.
- [77] Cité par Renouvier, *ibid.*, tome 2, p. 151-152.
- [78] *Ibid.*, tome 2, p. 152.
- [79] *Ibid.*, tome 1, p. 1.
- [80] *Ibid.* tome 1, p. 2.
- [81] Ernest Renan, *Pages choisies des Grands Écrivains, Ernest Renan*, Armand Colin, 1896, p. 255.
- [82] Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979 [désormais *PHP*], p. 18.
- [83] *Ibid.*

[84] Pierre Duhem, *La Théorie physique, son objet – sa structure* [1906/1914], Paris, Vrin, 1981, p. 8-9.

[85] Jouffroy, « De l'organisation des sciences philosophiques » [1842], in Théodore Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*, précédés d'une notice et publiés par P.H. Damiron, 4^{ème} édition, Hachette, Paris, 1882, p. 122.

[86] *Ibid.*, p. 122.

[87] Gottfried Keller, *Der Grüne Heinrich*, Vollständige Ausgabe der ersten Fassung des "Grünen Heinrich" (Braunschweig, 1854/1855), mit dem Text der zweiten Fassung (Stuttgart, 1879/1880) vom Ende der Jugendgeschichte an, 4. Aufl., Goldmann Verlag, München, 1989, p. 457.

[88] WPS, p. VIII.

[89] Jouffroy, « De l'organisation des sciences philosophiques », *op. cit.*, p. 67.

[90] *Ibid.*, p. 76.

[91] *Ibid.*, p. 116-117.

[92] Voir le cours 3 : « Misère de l'éclectisme ».

[93] Jouffroy, « De la philosophie et du sens commun », in Théodore Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, Paris, Hachette, 7^{ème} édition, 1901, p. 110-111.

[94] *Ibid.*, p. 112.

[95] NC, p. 286.

[96] Félix Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX^e siècle* [1867], troisième édition, Hachette, 1889, p. 20-21.

[97] Emmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, A 480/B 508 (*Critique de la raison pure*, Gallimard Pléiade, 1980, p. 1129-1130).

[98] *Ibid.*, Akademie-Ausgabe A 479-480/B 507-508n. (*Critique...*, *op. cit.*, p. 1128-1129 note).

[99] *Ibid.*, A 481/B 509 (*Critique...*, *op. cit.*, p. 1130).

[100] Jouffroy, « De l'organisation des sciences philosophiques » [1842], in Théodore Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*, précédés d'une notice et publiés par P.H. Damiron, 4^{ème} édition, Hachette, 1882, p. 69.

[101] *Ibid.*, p. 71.

[102] Husserl, « Phänomenologie » (1929), in Edmund Husserl, *Die phänomenologische Methode*, Ausgewählte Texte I, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1985, p. 196.

[103] *Ibid.*, p. 222.

[104] Jouffroy, « De l'organisation des sciences philosophiques », *op. cit.*, p. 123.

[105] *Ibid.*

[106] *Ibid.*, p. 123-124.

[107] *Ibid.*, p. 127.

[108] *Ibid.*, p. 133-134.

[109] Charles Renouvier, *Essai de classification systématique des doctrines philosophiques*, Au Bureau de la Critique Philosophique, Paris, 1885-1886, tome 2, p.

- [110] *Ibid.*, tome 2, p. 355.
- [111] *Ibid.*, tome 2, p. 357.
- [112] *Ibid.*, tome 1, p. 3.
- [113] *Ibid.*, tome 2, p. 355, note 1.
- [114] *Ibid.*, tome 2, p. 355.
- [115] *Ibid.*, tome 2, p. 92-93.
- [116] *Ibid.*, tome 2, p. 354.
- [117] Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen & Unwin, London, 1900, p. XII.
- [118] *Ibid.*, p. XI-XII.
- [119] Jonathan Rée, « Philosophy and the History of Philosophy », in Jonathan Rée, Michael Ayers, & Adam Westoby, *Philosophy and its Past*, The Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1978, p. 2.
- [120] *PHP*, p 17.
- [121] *PHP*, p. 29.
- [122] Hilary Putnam, *Définitions, Pourquoi ne peut-on pas naturaliser la raison ?*, traduction par Christian Bouchindhomme, L'Éclat, Combas, 1992, p. 67-68.
- [123] Rée, « Philosophy and the History of Philosophy », *op. cit.*, p. 32.
- [124] *PHP*, p. 26.
- [125] Jouffroy, « Cours d'histoire de la philosophie ancienne » [1828], in Théodore Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*, précédés d'une notice et publiés par P.H. Damiron, 4^{ème} édition, Hachette, 1882, p. 268.
- [126] *Ibid.*, p. 269.
- [127] *PHP*, p. 40.
- [128] *PHP*, p. 92-93.
- [129] *PHP*, p. 97.
- [130] *PHP*, p. 107.
- [131] *PHP*, p. 101.
- [132] *PHP*, p. 228.
- [133] *PHP*, p. 229.
- [134] *PHP*, p. 232.
- [135] *PHP*, p. 89.
- [136] *PHP*, p. 225.
- [137] *PHP*, p. 211.
- [138] *PHP*, p. 56.
- [139] *PHP*, p. 57.
- [140] *PHP*, p. 58.

[141] *PHP*, 58.

[142] *PHP*, p. 70.

[143] *PHP*, p. 69-70.

[144] Gabriella Crocco, « Mythe, philosophie et science dans la pensée de J. Vuillemin », Colloque franco-allemand, organisé par la Fondation Alexander von Humboldt, à l'occasion du cinquantième du Traité de Paris, Paris, Octobre 2003, p. 16-17.

[145] En 1863, Victor Duruy rétablit l'enseignement de la philosophie au lycée, qui en avait été supprimé en 1852.

[146] Félix Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX^e siècle* [1867], Hachette, 3^{ème} édition, 1889, p. 274-275.

[147] *Ibid.*, p. 55.

[148] Félix Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX^e siècle* [1867], Hachette, 3^{ème} édition, 1889, p. 270.

[149] *Ibid.*, p. 272.

[150] *Ibid.*

[151] *Ibid.*, p. 271.

[152] Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, texte allemand et traduction par Angèle K. Marietti, Aubier-Flammarion, 1969, p. 41.

[153] *Ibid.*, p. 47.

[154] *Ibid.*, p. 69-71.

[155] *Ibid.*, p. 75.

[156] *Ibid.*, p. 77-78.

[157] *Ibid.*, p. 167.

[158] Jules Vuillemin, *La Philosophie de l'algèbre*, Tome 1, Paris, P.U.F., 1962, p. 4.

[159] Jules Vuillemin, *L'Intuitionnisme kantien*, Vrin, 1994 [désormais *IK*], chap. I, « Kant aujourd'hui », p. 17.

[160] *Ibid.*, p. 34-35.

[161] Jules Vuillemin, « Replies », in Gordon G. Brittan (éd.), *Causality, Method, and Modality ; Essays in Honor of Jules Vuillemin*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 208.

[162] *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, textes réunis, traduits et présentés par Jean Largeault, Vrin, 1992, p. 8.

[163] Michael Dummett, *Elements of Intuitionism*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 1.

[164] Yvon Gauthier, *Logique et fondements des mathématiques*, Diderot Multimedia, 1997, p. 161.

[165] David Hilbert & Paul Bernays, *Fondements des mathématiques*, traduction des *Grundlagen der Mathematik* d'après la deuxième édition (1968), par François Gaillard et Marcel Guillaume, L'Harmattan, 2001, tome 1, p. 97.

[166] Voir notamment *IK*, chap. I, « Kant aujourd'hui ».

- [167] Dummett, *Elements of Intuitionism op. cit.*, p. 2.
- [168] IK, « préface », p. 7.
- [169] IK, chap. XII, « Kant's Moral Intuitionism », p. 57.
- [170] NC, p. 331.
- [171] Michael Dummett, *Elements of Intuitionism*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 3.
- [172] *Ibid.*, p. 367.
- [173] Jacques Bouveresse, « Frege, Wittgenstein, Dummett et la nouvelle "querelle du réalisme" », *Critique*, 1980, n° 399-400, p. 881-896.
- [174] Jules Vuillemin, « Replies », in Gordon G. Brittan (éd.), *Causality, Method, and Modality. Essays in Honor of Jules Vuillemin*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 216.
- [175] WPS, p. VIII.
- [176] Jules Vuillemin, « Formalisme et réflexion philosophique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet-septembre 2000, p. 38-39.
- [177] Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, PUF, 1955, p. 3.
- [178] *Ibid.*
- [179] Jules Vuillemin, *La Philosophie de l'algèbre*, Tome 1, Paris, P.U.F., 1962, p. 5.
- [180] Jules Vuillemin, « Die Aporie des Meisterschlusses », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Frommann-Holzboog, 1985, 10 (2), p. 1 (cité in G.G. Granger, « Méthode axiomatique et idée de système dans l'œuvre de Jules Vuillemin », in Brittan, *op. cit.*, p. 89).
- [181] Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Avant-propos et notes de Louis Lafuma, Delmas, 2^{ème} édition, 1952, p. 98.
- [182] WPS, p. 133.
- [183] WPS, p. 13.
- [184] Alain Michel, « Après Jean Cavaillès, l'histoire des mathématiques », *Philosophia Scientiae*, 1998-1999, vol. 3 (1), p. 113-137.
- [185] Jules Vuillemin, « Formalisme et réflexion philosophique », *op. cit.*
- [186] *Ibid.*
- [187] Michel, « Après Jean Cavaillès... », *op. cit.*
- [188] *Wittgenstein's Nachlass*, The Bergen electronic edition, Oxford University Press, MS 111, p. 155.
- [189] Vuillemin, « Formalisme et réflexion philosophique », *op. cit.*, p. 21.
- [190] Jules Vuillemin, « La substance », in : *Quelle philosophie pour le nouveau siècle ? L'Organon du nouveau siècle*, Gallimard/Centre Pompidou, 2001, p. 57.
- [191] *Ibid.*, p. 53.
- [192] *Ibid.*, p. 43.
- [193] Bryan G. Norton, *Linguistic Framework and Ontology. A Reexamination of Carnap's Metaphilosophy*, La Hague-New York-Paris, Mouton publishers, 1977, p. 14.

- [194] Vuillemin, « La substance », *op. cit.*, p. 57.
- [195] *Ibid.*, p. 54.
- [196] *Ibid.*, p. 56.
- [197] Jules Vuillemin, « La substance », in : *Quelle philosophie pour le nouveau siècle ? L'Organon du nouveau siècle*, Gallimard/Centre Pompidou, 2001, p. 57.
- [198] Jules Vuillemin, « Formalisme et réflexion philosophique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet-septembre 2000, p. 13.
- [199] Vuillemin, « La substance », *op. cit.*, p. 59.
- [200] Vuillemin, « Formalisme et réflexion philosophique », *op. cit.*, p. 30.
- [201] *Ibid.*
- [202] WPS, p. 128.
- [203] WPS, p. 128-129.
- [204] C'est une violence que de juger sans avoir examiné la loi dans son entier.
- [205] Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1960, p. 130.
- [206] *Ibid.*, p. 129.
- [207] *Ibid.*, p. 9.
- [208] Cité par Vuillemin, *ibid.*
- [209] *Ibid.*, p. 10.
- [210] *Ibid.*, p. 140.
- [211] *Ibid.*, p. 141.
- [212] WPS, p. 131-132.
- [213] WPS, p. 132.
- [214] Gary Hatfield, *The Natural and the Normative. Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, The MIT Press, 1990, p. 169-170.
- [215] WPS, p. 132.
- [216] WPS, p. 132-133.
- [217] WPS, p. 132.
- [218] Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, 1961, p. 93 (traduction modifiée).
- [219] Hans Reichenbach, *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, translated and edited, with an introduction by Maria Reichenbach, University of California Press, 1965, p. XVII.
- [220] Hans Reichenbach, « Logistic Empiricism in Germany and the Present State of Its Problems », cité par Maria Reichenbach, *op. cit.*, p. XXVIII.
- [221] Hans Reichenbach, « Der gegenwärtige Stand der Relativitätsdiskussion, Eine kritische Untersuchung », in Hans Reichenbach, *Gesammelte Werke in neun Bänden*, herausgegeben von Andreas Kamlah und Maria Reichenbach, Fried. Vieweg & Sohn, Braunschweig/Wiesbaden, 1979, Band III, p. 371-372.
- [222] Ernst Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin, Bruno Cassirer,

1921, p. 79.

[223] Reichenbach, « Der gegenwärtige Stand... », *op. cit.*, p. 373-374.

[224] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe B 49 (*Critique de la raison pure*, Gallimard/Pléiade, 1980, p. 794).

[225] Gödel « Some observations about the relationship between theory of relativity and Kantian philosophy », in Kurt Gödel, *Collected Works*, vol. III, Oxford University Press, 1995, p. 230. Cet article constitue une préparation à celui qu'il a publié dans le volume de Schilpp consacré à Einstein.

[226] *Ibid.*, note 1.

[227] Cf. Hans Reichenbach, « Metaphysik und Naturwissenschaft », *Symposion*, I (2), 1925, p. 158-175.

[228] Platon est mon ami, mais j'aime plus encore la vérité.

[229] Hans Reichenbach, « Kant und die moderne Naturwissenschaft » [1933], cité par Maria Reichenbach in Hans Reichenbach, *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, translated and edited, with an introduction by Maria Reichenbach, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1965., p. XXVIII-XXIX.

[230] Hans Reichenbach, « The Philosophical Significance of the Theory of Relativity », in *Albert Einstein Philosopher-Scientist*, edited by Paul-Arthur Schilpp, The Library of Living Philosophers, Evanston, Illinois, 1949, p. 302.

[231] *Ibid.*, p. 299.

[232] Hans Reichenbach, « Der gegenwärtige Stand der Relativitätsdiskussion, Eine kritische Untersuchung », in Hans Reichenbach, *Gesammelte Werke in neun Bänden*, herausgegeben von Andreas Kamlah und Maria Reichenbach, Fried. Vieweg & Sohn, Braunschweig/Wiesbaden, 1979, Band III, p. 359.

[233] Journée organisée le 22 novembre 2006 au Collège de France par la chaire de Philosophie du langage et de la connaissance.

[234] Ludwig Boltzmann, « Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie », *Populäre Schriften*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1905, p. 26-27.

[235] Traduit en français par Philippe Devaux sous le titre : *La Méthode scientifique en philosophie. Notre connaissance du monde extérieur*, Payot, 1971.

[236] Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Allen & Unwin, 1961, p. 7.

[237] *Ibid.*, p. 42.

[238] *Ibid.*, p. 68-69.

[239] *Ibid.*, p. 40-41.

[240] Hans Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, aus dem englischen übersetzt von Maria Reichenbach (1953), *Gesammelte Werke*, Band I, p. 86.

[241] Hans Reichenbach, *Grundzüge der symbolischen Logik*, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, Band 6, p. XI.

[242] WPS, p. 34.

[243] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1972, p. 155.

- [244] WPS, p. 34.
- [245] WPS, p. 31-32.
- [246] WPS, p. 32.
- [247] WPS, p. 97.
- [248] WPS, p. 41.
- [249] WPS, p. 96.
- [250] NC, p. 285.
- [251] NC, p. 275.
- [252] NC, p. 273.
- [253] *Ibid.*
- [254] NC, p. 275.
- [255] NC, p. 274.
- [256] Vuillemin, « Les formes fondamentales de la prédication, un essai de classification », *Recherches sur la philosophie et le langage*, Cahier n° 4 du Groupe de Recherche sur la philosophie et le Langage, Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1984, p. 9-30.
- [257] Gilles Gaston Granger, « Méthode axiomatique et idée de système dans l'œuvre de Jules Vuillemin », in Gordon G. Brittan (éd.), *Causality, Method, and Modality ; Essays in Honor of Jules Vuillemin*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 83.
- [258] Hao Wang, *A Logical Journey. From Gödel to Philosophy*, The MIT Press, 1996, p. 288.
- [259] *Ibid.*, p. 167.
- [260] *Ibid.*
- [261] *Ibid.*, p. 166.
- [262] Granger, « Méthode axiomatique... », *op. cit.*, p. 88-89.
- [263] Jules Vuillemin, « Die Aporie des Meisterschlusses », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Frommann-Holzboog, 1985, 10 (2), p. 1 (cité in Granger, *ibid.*, p. 89).
- [264] Granger, « Méthode axiomatique... », *op. cit.*, p. 90.
- [265] Vuillemin, « Die Aporie... », *op. cit.*, p. 1 (cité in Granger, *ibid.*, p. 91).
- [266] WPS, p. 113.
- [267] Vuillemin, « Replies », in Brittan (éd.), *Causality, Method, and Modality*, *op. cit.*, p. 209.
- [268] WPS, p. 156, n 61.
- [269] Granger, « Méthode axiomatique... », *op. cit.*, p. 91-92.
- [270] *Ibid.*, p. 93.
- [271] WPS, p. 131.
- [272] Granger, « Méthode axiomatique... », *op. cit.*, p. 96.
- [273] Vuillemin, « Replies », *op. cit.*, p. 211.

- [274] NC, p. 290.
- [275] Paul Benacerraf, « Mathematical Truth », *Journal of Philosophy*, 1973, 70, p. 661-680.
- [276] Christopher Peacocke, *Being Known*, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. 1-2.
- [277] T.S. Eliot, « Leçon de Valéry », in « Paul Valéry vivant », *Cahiers du Sud*, 1946, p. 75-77.
- [278] Paul Valéry, *Analecta*, Gallimard, 1935, p. 223-224.
- [279] Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, suivi de *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Coli et M. Montinari, traduit de l'allemand par Jean-Louis Backès, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1975, p. 9-10.
- [280] Friedrich Nietzsche, *Aurore*, I, § 95.
- [281] Edgar Allan Poe, *Marginalia et autres fragments*, textes choisis, présentés et traduits de l'anglais par Lionel Menasché, Allia, 2007, p. 103.
- [282] Christopher Peacocke, *Being Known*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 1-2.
- [283] Christopher Peacocke, *The Realm of Reason*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 267.
- [284] Göran Sundholm, « Vestiges of Realism », in Brian McGuinness et Gianluigi Oliveri (éd.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 139-140.
- [285] *IK*, p. 7.
- [286] *IK*, « Kant's Moral Intuitionism », p. 57.
- [287] NC, p. 275.
- [288] *Ibid.*, p. 391.
- [289] T.S. Eliot, « Leçon de Valéry », in « Paul Valéry vivant », *Cahiers du Sud*, 1946, p. 75-77.
- [290] Paul Valéry, *Analecta*, Gallimard, 1935, p. 223-224.
- [291] André Gide, *Préfaces*, Ides et Calendes, 1948, p. 41.
- [292] Charles Du Bos, *Journal 1921-1923*, Éditions Corrèa, 1946, p. 404-405.
- [293] Valéry, « Introduction à la méthode de Léonard de Vinci » (1894), in Paul Valéry, *Œuvres I*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Gallimard, 'Pléiade', 1954, p. 1256-1257.
- [294] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe III, p. 249 (*Critique de la raison pure*, Gallimard 'Pléiade', 1980, p. 1030).
- [295] Friedrich Nietzsche, *Aurore*, « Avant-propos », § 3.
- [296] Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Backès, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1975, p. 9.
- [297] Friedrich Nietzsche, « Über das Pathos der Wahrheit », *Werke III*, herausgegeben von Karl Schlechta, p. 269.
- [298] Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 15.

[299] *Ibid.*, p. 49.

[300] Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes, Printemps-automne 1884*, texte établi et annoté par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l'allemand par Jean Launay, Gallimard, 1982, p. 289.

[301] Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, *op. cit.*, p. 9-10.

[302] *Ibid.*, p. 11.

[303] Nietzsche, *Aurore*, livre I, § 95.

[304] Wilhelm Busch, *So spricht der Weise*, Esslingen, Bechtle Verlag, 1981, p. 9.

[305] Edgar Allan Poe, *Marginalia et autres fragments*, traduits de l'anglais par Lionel Menasché, Allia, 2007, p. 103.

[306] Christopher Peacocke, *Being Known*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 1-2.

[307] Christopher Peacocke, *The Realm of Reason*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 267.

[308] Göran Sundholm, « Vestiges of Realism », in Brian McGuinness & Gianluigi Oliveri (éd.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1994, p. 139-140.

[309] Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit/De la certitude*, § 2.

[310] Philosophe britannique, connu notamment pour ses contributions à la philosophie morale et à la philosophie de la religion, né en 1899 et mort en 1973.

[311] Brian McGuinness, « Truth, Time, and Deity », *The Philosophy of Michael Dummett*, *op. cit.*, p. 230-231.

[312] Michael Dummett, « Reply to McGuinness », in Brian McGuinness & Gianluigi Oliveri, *The Philosophy of Michael Dummett*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1994, p. 359.

[313] *Ibid.*

[314] Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London, Duckworth, 1978, Préface, p. XXXIX.

[315] Brian McGuinness, « Truth, Time and Deity », *The Philosophy of Michael Dummett*, *op. cit.*, p. 231-232.

[316] *Ibid.*, p. 236.

[317] *Ibid.*, p. 239.

[318] WPS, p. 114.

[319] WPS, p. 113.

[320] Hartry Field, *Science Without Numbers. A Defence of Nominalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1980.

[321] Dummett, « Reply to McGuinness », *op. cit.*, p. 350.

[322] Hartry Field, *op. cit.*, p. 1.

[323] *Ibid.*, p. 8.

[324] Dummett, « Reply to McGuinness », *op. cit.*, p. 350-351.

[325] *Ibid.*, p. 353.

[326] Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, London, Duckworth, 1991, p. 351.

[327] *Ibid.*, p. 318-319.

[328] *Ibid.*, p. 350.

[329] *Ibid.*, p. 350-351.

[330] *Ibid.*

[331] *Ibid.*, p. 8.

[332] Quine, « On what there is », in Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Harper & Row Publishers, New York, 1953, p. 8-9 (« De ce qui est », traduction par J. Vidal-Rosset, S. Laugier & Ph. De Rouilhan, in Quine, *Du point de vue logique*, Vrin, 2003, p. 34-35).

[333] Willard Van Orman Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais* [Ontological Relativity and Other Essays, 1969], traduction de Jean Largeault, Aubier Montaigne, 1977, p. 109-110.

[334] Quine, « On what there is », *op. cit.*, p. 12 (« De ce qui est », *op. cit.*, p. 39).

[335] Quine, *Relativité de l'ontologie*, *op. cit.*, p. 110-111.

[336] Quine, « On what there is », *op. cit.*, p. 16-17 & 19 (« De ce qui est », *op. cit.*, p. 44-45 & 47).

[337] *Ibid.*, p. 13-14 (p. 41).

[338] *Ibid.*, p. 14 (p. 41).

[339] *Ibid.*, p. 14 (p. 41-42).

[340] Quine, *La Poursuite de la vérité* [Pursuit of Truth, 1990], traduit par Maurice Clavelin, Le Seuil, 1993, p. 56-57.

[341] Quine, *Relativité de l'ontologie*, *op. cit.*, p. 36.

[342] Quine, *Quiddités. Dictionnaire philosophique par intermittence*, traduit par Dominique Goy-Blanquet et Thierry Marchaisse, Le Seuil, 1992, p. 254.

[343] Quine, *Relativité de l'ontologie*, *op. cit.*, p. 63.

[344] *Ibid.*, p. 64.

[345] « Two dogmas of empiricism », in Quine, *From a Logical Point of View*, *op. cit.*, p. 45 (« Deux dogmes de l'empirisme », *Du point de vue logique*, *op. cit.*, p. 80).

[346] Émile Meyerson, *Identité et réalité* (1908), 5^{ème} édition, Vrin, 1951, p. 439.

[347] *Ibid.*

[348] NC, p. 285.

[349] Quine, « Two dogmas... », *op. cit.*, p. 44 (« Deux dogmes... », *op. cit.*, p. 79).

[350] Quine, « On what there is », *op. cit.*, p. 19 (« De ce qui est », *op. cit.*, p. 48).

[351] *Ibid.*, p. 14-15 (p. 42).

[352] *Ibid.*, p. 15 (p. 42-43).

[353] Joseph Vidal-Rosset, *Philosophies des mathématiques et systèmes philosophiques. Essai sur les classifications de Willard Van Orman Quine et de Jules Vuillemin*, Thèse de Doctorat de Philosophie et d'Épistémologie soutenue à l'Université de Provence, Centre d'Aix, 1995.

[354] *Ibid.*, p. 119.

[355] WPS, p. 133.

[356] « Logic and the Reification of Universals », in Quine, *From a Logical Point of View*, *op. cit.*, p. 125, note 21 (« La logique et la réification des universaux », *Du point de vue logique*, *op. cit.*, p. 179, note 2).

[357] Quine, « Logic and the Reification of Universals », in Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, New York, Harper & Row Publishers, 1953, p. 127-128 (« La réification des universaux », in Quine, *Du point de vue logique*, Vrin, 2003, p. 181-182).

[358] *Ibid.*, p. 128 (p. 182).

[359] Joseph Vidal-Rosset, *Philosophies des mathématiques et systèmes philosophiques*.

Essai sur les classifications de Willard Van Orman Quine et de Jules Vuillemin, Thèse de Doctorat de Philosophie et d'Épistémologie soutenue à l'Université de Provence, Centre d'Aix, 1995, p. 169.

[360] Quine, *Quiddités. Dictionnaire philosophique par intermittence*, traduit par Dominique Goy-Blanquet et Thierry Marchaisse, Le Seuil, 1992, p. 45.

[361] *Ibid.*, p. 47.

[362] WPS, p. 133.

[363] WPS, p. 134.

[364] « Eighty Years of Foundational Studies », in Hao Wang, *Logic, Computers, and Sets*, Chelsea Publishing Company, New York, 1970, p. 38.

[365] WPS, p. 134.

[366] *IK*, « Préface », p. 7.

[367] *IK*, chap. XII, « Kant's Moral Intuitionism », p. 57.

[368] *IK*, « Préface », p. 9.

[369] *IK*, chap. X, « Méthode transcendantale, morale et métaphysique », p. 139.

[370] *IK*, chap. XVI, « Raison finie et sentiment religieux », p. 266.

[371] *IK*, chap. XVI, « Raison finie et sentiment religieux », p. 266.

[372] *IK*, « Préface », p. 9.

[373] *IK*, chap. X, « Méthode transcendantale, morale et métaphysique », *ibid.*, p. 143.

[374] Vuillemin, *Éléments de poétique*, Vrin, 1991, p. 8.

[375] Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, traduction par Henri Albert, Denoël/Gonthier, 1973, p. 36-37.

[376] Vuillemin, *Éléments de poétique*, *op. cit.*, p. 8-9.

[377] Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 58.

[378] *IK*, chap. XIII, « La conception kantienne des beaux-arts comme exemple de théorie intuitionniste », p. 229.

[379] Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 56.

[380] Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 58.

[381] *Ibid.*

[382] *IK*, chap. XIII, « La conception kantienne des beaux-arts comme exemple de théorie intuitionniste », p. 229.

[383] *Ibid.*, p. 229-230.

[384] Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 57.

[385] *Ibid.*

[386] *IK*, chap. XIII, « La conception kantienne des beaux-arts... », p. 230.

[387] *Ibid.*, p. 231.

[388] *Ibid.*

[389] *Ibid.*, p. 232-233.

- [390] Vuillemin, *Éléments de poétique*, Vrin, 1991, p. 18.
- [391] *IK*, chap. IX, « Les lois de la raison pure et leur détermination complète », p. 376.
- [392] *Ibid.*, p. 363.
- [393] *NC*, p. 217.
- [394] *NC*, p. 220-221.
- [395] *NC*, p. 220.
- [396] *NC*, p. 209.
- [397] *Ibid.*
- [398] *Ibid.*
- [399] Brian McGuinness, « Truth, Time, and Deity », in Brian McGuinness & Gianluigi Oliveri, *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 231.
- [400] Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London, Duckworth, 1978, p. XXVIII.
- [401] *Ibid.*
- [402] Michael Dummett, « Realism and Antirealism » [1992], *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 465.
- [403] Henri Poincaré, « Les mathématiques et la logique », *Dernières pensées*, Flammarion, Paris, 1916, p. 160-161.
- [404] *Ibid.*
- [405] Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London, Duckworth, 1978, p. XXX.
- [406] *Ibid.*, p. XIX.
- [407] Jan Lukasiewicz, « Philosophical Remarks on Many-Valued Systems of Propositional Logic » (traduction anglaise de « Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls » [1930]), in Storrs McCall (éd.), *Polish Logic 1920-1939*, Oxford University Press, 1967, p. 52.
- [408] Lukasiewicz, « On Determinism », in Storrs McCall (éd.), *op. cit.*, p. 36.
- [409] Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie. I. Antiquité et Moyen Âge*, édition revue et mise à jour par Pierre-Maxime Schuhl et Maurice de Gandillac, P.U.F., 1981, p. 237-238.
- [410] Lukasiewicz, « Philosophical Remarks... », *op. cit.*, p. 53.
- [411] Michael Dummett, *The Seas of Language*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 465.
- [412] Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, London, Duckworth, 1991, p. 15.
- [413] Dummett, *The Seas of Language*, *op. cit.*, p. 468.
- [414] Robert Ackermann, *An Introduction to Many-Valued Logics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p. 22-23.
- [415] Susan Haack, *Deviant Logic. Some philosophical issues*, Cambridge University

Press, 1974, p. 42.

[416] Dummett, *Truth and the Past*, Columbia University Press, New York, 2004, p. 35.

[417] *Ibid.*, p. 51-52.

[418] Dag Prawitz, « Meaning Theory and Anti-realism », in Brian McGuinness & Gianluigi Oliveri (éd.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 81.

[419] Dummett, *The Seas of Language*, *op. cit.*, p. 477.

[420] *Ibid.*, p. 201.

[421] Arend Heyting, « Remarques sur le constructivisme », *Logique et analyse*, 1960, vol. 3, p. 177-182.

[422] Susan Haack, *Deviant Logic. Some philosophical issues*, Cambridge University Press, 1974, p. 99.

[423] Dag Prawitz, « Meaning Theory and Anti-realism », in Brian McGuinness & Gianluigi Oliveri (éd.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 89.

[424] Bertrand Russell, « Reply to criticisms », *The Philosophy of Bertrand Russell*, New York, Evanston & London The Library of Living Philosophers, Harper & Row, 1963, vol. II, p. 681-682.

[425] Göran Sundholm, « Vestiges of Realism », in B. McGuinness & G. Oliveri, *op. cit.*, p. 159.

[426] Cité par Sundholm, *ibid.*, p. 159-160. – « Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. » (Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797).

[427] *Ibid.*, p. 160.

[428] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.003.

[429] *Ibid.*, 4.11 et 4.111.

[430] *IK*, chap. XII, « Kant's Moral Intuitionism », p. 57.

[431] Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, traduction par Henri Albert, Denoël/Gonthier, 1973, p. 78.

[432] *IK*, chap. XII, « Kant's moral intuitionism », p. 59.

[433] *Ibid.*, p. 67.

[434] *Ibid.*, p. 69.

[435] *Ibid.*

[436] *Ibid.*, p. 69-70.

[437] *IK*, chap. IX, « Les lois de la raison pure et la supposition de leur détermination complète », p. 377.

[438] John Rawls, *Théorie de la justice*, traduit de l'américain par Catherine Audard, Le Seuil, 1987, p. 20.

[439] *Ibid.*, p. 60.

[440] *Ibid.*, p. 37.

- [441] *Ibid.*, p. 38.
- [442] *Ibid.*, p. 288-289.
- [443] John Rawls, *Justice et démocratie*, traduit de l'anglais par C. Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchoudnovsky, Le Seuil, 1993, p. 75.
- [444] *Ibid.*, p. 76.
- [445] *Ibid.*, p. 77.
- [446] Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 14.
- [447] *IK*, chap. XIV, « La justice par convention ; signification philosophique de la doctrine de Rawls », p. 162-163.
- [448] *Ibid.*, p. 164.
- [449] *Ibid.*, p. 165.
- [450] *Ibid.*, p. 162.
- [451] *Ibid.*, p. 165-166.
- [452] *Ibid.*, p. 166.
- [453] Joseph Vidal-Rosset, *Philosophies des mathématiques et systèmes philosophiques. Essai sur les classifications de Willard Van Orman Quine et de Jules Vuillemin*, Thèse de Doctorat de Philosophie et d'Épistémologie soutenue à l'Université de Provence, Centre d'Aix, 1995, p. 249-250.
- [454] *WPS*, p. 126-127.
- [455] Montaigne, *Essais*, texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Gallimard, Pléiade, 1950, Livre II, Essai 12, p. 589.
- [456] Jules Vuillemin, « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? » *Philosophie*, 1985, n° 7.
- [457] *Ibid.*, p. 33.
- [458] Vidal-Rosset, *op. cit.*, p. 215.
- [459] John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry et Bertrand Guillaume, La Découverte, 2002.
- [460] Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, *op. cit.*, p. 233.
- [461] *Ibid.*, p. 234-235.
- [462] *Ibid.*, p. 240.
- [463] *Ibid.*, p. 241-242.
- [464] Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II^e section [Akademie-Ausgabe, IV, 433], cité *ibid.* p. 175-176 (traduction par Victor Delbos, Delagrave, 1967, p. 157-158).
- [465] Kant, *Critique de la raison pratique* [Akademie-Ausgabe, V, 69-70], cité *ibid.* p. 176 (traduction par François Picavet, PUF, 1943/1966, p. 71-72).
- [466] Rawls, *ibid.*, p. 176.
- [467] Kant, *Critique de la raison pratique*, [Akademie-Ausgabe, V, 36], traduction par François Picavet, PUF, 1943/1966, p. 37.

[468] *IK*, chap. XIV, « La justice par convention ; signification philosophique de la doctrine de Rawls », p. 162.

[469] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. IX.

[470] *Ibid.*, p. 321.

[471] *IK*, chap. XVII, « Justice anselmienne et bonne volonté kantienne : essai de comparaison », p. 282.

[472] *Ibid.*, p. 283.

[473] *Ibid.*

[474] *Ibid.*, p. 288.

[475] *Ibid.*, p. 288-289.

[476] *Ibid.*

[477] *Ibid.*, p. 284.

[478] Emmanuel Kant, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », in : *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Françoise Proust, Flammarion, Paris, 1991, p. 56-57.

[479] *Ibid.*, p. 57.

[480] *Ibid.*, p. 67.

[481] *Ibid.*

[482] *IK*, chap. XVII, « Justice anselmienne et bonne volonté kantienne... », p. 285.

[483] *Ibid.*

[484] *Ibid.*, p. 287.

[485] *Ibid.*, p. 290.

[486] *NC*, p. 281-282.

[487] W.V.O Quine, *Philosophy of Logic*, Prentice-hall, 1970, p. 88.

[488] Susan Haack, *Deviant Logic. Some philosophical issues*, Cambridge University Press, 1974, p. 93.

[489] Charles Parsons, « Ontology and Mathematics », *The Philosophical Review*, 1971, 80, p. 152-153.

[490] Joseph Vidal-Rosset, *Philosophies des mathématiques et systèmes philosophiques. Essai sur les classifications de Willard Van Orman Quine et de Jules Vuillemin*, Thèse de Doctorat de Philosophie et d'Épistémologie soutenue à l'Université de Provence, Centre d'Aix, 1995, p. 186.

[491] *Ibid.*, p. 183.

[492] Michael Dummett, *Elements of Intuitionism*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 6.

[493] M. Dummett, « Wittgenstein's Philosophy of Mathematics », *The Philosophical Review*, 1959, 68, p. 347.

[494] Dummett, *Elements of Intuitionism*, *op. cit.*, p. 3.

- [495] WPS, p. 125.
- [496] Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, PUF, Paris, 1955, p. 13-14.
- [497] Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, New York, Harper & Row Publishers, 1953, p. 42 (*Du point de vue logique*, Vrin, 2003, p. 76).
- [498] Vidal-Rosset, *op. cit.*, p. 207.
- [499] W.V.O. Quine, *Quiddités. Dictionnaire philosophique par intermittence*, traduit par Dominique Goy-Blanquet et Thierry Marchaisse, Le Seuil, 1992, p. 234.
- [500] W.V.O. Quine, *La Poursuite de la vérité* [*Pursuit of Truth*, 1990], traduit par Maurice Clavelin, Le Seuil, 1993, p. 131-132.
- [501] *Ibid.*, p. 130.
- [502] En dépit des avertissements répétés de Dummett, Quine fait comme si le principe contesté par l'antiréalisme était le principe du tiers exclu, et non pas plutôt le principe de bivalence ; mais nous pouvons laisser de côté ce point accessoire.
- [503] Quine, *La Poursuite de la vérité*, *op. cit.*, p. 134.
- [504] Quine, *Quiddités*, *op. cit.*, p. 234.
- [505] *Ibid.*, p. 41.
- [506] *Ibid.*
- [507] Harry G. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton University Press, Princeton et Oxford, 2005, p. 66-67.
- [508] Anatole France, *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, Calman-Lévy, 1925, p. 14.
- [509] Quine, *Quiddités*, *op. cit.*, p. 53.
- [510] *Ibid.*
- [511] *Ibid.*, p. 266.
- [512] *Ibid.*, p. 264.
- [513] Quine, *La Poursuite de la vérité*, *op. cit.*, p. 132-133.
- [514] Quine, *Quiddités*, *op. cit.*, p. 265.
- [515] *Ibid.*, p. 266.
- [516] Alfred Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics » (1944), in Leonard Linsky (éd.), *Semantics and the Philosophy of Language*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London, 1952, p. 34.
- [517] W.V.O. Quine, *Quiddités. Dictionnaire philosophique par intermittence*, traduit par Dominique Goy-Blanquet et Thierry Marchaisse, Le Seuil, 1992, p. 239.
- [518] *Ibid.*, p. 239-240.
- [519] *Ibid.*, p. 240.
- [520] Joseph Vidal-Rosset, *Philosophies des mathématiques et systèmes philosophiques. Essai sur les classifications de Willard Van Orman Quine et de Jules Vuillemin*, Thèse de Doctorat de Philosophie et d'Épistémologie soutenue à l'Université de Provence, Centre d'Aix, 1995, p. 252.

[521] WPS, p. 133.

[522] *Ibid.*

[523] WPS, p. 133-134.

[524] Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, 2004, p. 23-24.

[525] *Ibid.*, p. 103.

[526] Par exemple, Jacques Bouveresse, « Une différence sans distinction ? », *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?* Agone, 2004.

[527] Nef, *op cit.*, p. 24-25.

[528] *Ibid.*

[529] WPS, p. 116.

[530] *Ibid.*

[531] WPS, p. 157, note 2.

[532] Vuillemin, « Les formes fondamentales de la prédication, un essai de classification », *Recherches sur la philosophie et le langage*, cahier n° 4 du Groupe de Recherche sur la philosophie et le Langage, Université des Sciences Sociales de Grenoble, Vrin, Paris, 1984, p. 9. – Avec tout le respect que je dois à l'un de mes maîtres les plus éminents, je suis obligé de remarquer que Vuillemin commet ici une erreur de transcription, qui est heureusement facile à rectifier. L'énoncé « Pierre court » n'est pas équivalent logiquement à la conjonction « Il y a un x qui court et x est identique à Pierre » ni d'ailleurs non plus à une conjonction quelconque. Il est équivalent à l'énoncé existentiel « Il y a un x qui court et qui est identique à Pierre » ou « Il y a un x tel que (x court et x est identique à Pierre) ». Autrement dit, la transcription correcte est de la forme « $(\exists x) [F(x) \ \& \ x = a]$ », et non pas « $(\exists x) F(x) \ \& \ x = a$ ». Mais il s'agit d'une étourderie qui est évidemment sans importance réelle.

[533] NC, p. 284.

[534] WPS, p. 53.

[535] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, tome 1, p. 165.

[536] WPS, p. 64.

[537] WPS, p. 62.

[538] NC, p. 277.

[539] WPS, p. 67.

[540] NC, p. 279.

[541] NC, p. 290-291, note 6.

[542] NC, p. 279-280.

[543] WPS, p. 76.

[544] WPS, p. 84.

[545] WPS, p. 90.

[546] WPS, p. 91.

[547] Vuillemin, « Les formes fondamentales de la prédication... », *op. cit.*, p. 29.

- [548] *Ibid.*, p. 26-27.
- [549] *Ibid.*, p. 27.
- [550] NC, p. 282, note.
- [551] Vuillemin, « Les formes fondamentales de la prédication... », *op. cit.*, p. 27.
- [552] NC, p. 283.
- [553] Vuillemin, « Les formes fondamentales de la prédication... », *op. cit.*, p. 10.
- [554] NC, p. 284-285.
- [555] Vuillemin, « Les formes fondamentales de la prédication... », *op. cit.*, p. 10-11.
- [556] NC, p. 288-289.
- [557] NC, p. 286.
- [558] NC, p. 289-290, note 5.
- [559] NC, p. 221.
- [560] Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1953, tome II, p. 215.
- [561] NC, p. 393.
- [562] Descartes, « Lettre à Mesland, 2 mai 1644 » (Adam & Tannery IV, p. 118-119). Formellement parlant, cela signifie que Descartes n'accepte pas les équivalences $LLp \equiv Lp$ et $LMP \equiv Mp$, mais seulement les implications $LLp \rightarrow Lp$ et $LMP \rightarrow Mp$.
- [563] Descartes, « Lettre à Arnauld, 29 juillet 1648 » (Adam & Tannery V, p. 223-224).
- [564] NC, p. 330-331.
- [565] NC, p. 331.
- [566] NC, p. 274.
- [567] *Ibid.*
- [568] NC, p. 275.
- [569] *Ibid.*
- [570] NC, p. 357.
- [571] Gilles Gaston Granger, « Méthode axiomatique et idée de système dans l'œuvre de Jules Vuillemin », in Gordon G. Brittan (éd.), *Causality, Method, and Modality ; Essays in Honor of Jules Vuillemin*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991, p. 94.
- [572] NC, p. 292.
- [573] NC, p. 293-294.
- [574] NC, p. 391.
- [575] PHP, p. 26.
- [576] Jouffroy, « Cours d'histoire de la philosophie ancienne » [1828], in Théodore Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*, précédés d'une notice et publiés par P.H. Damiron, 4^{ème} édition, Hachette, 1882, p. 268.

- [577] *Ibid.*, p. 269.
- [578] *PHP*, p. 8.
- [579] *PHP*, p. 9.
- [580] *Ibid.*
- [581] Ces deux citations sont tirées de la *Wissenschaftslehre* (la *Doctrine de la science*) de Fichte.
- [582] *PHP*, p. 89.
- [583] *Ibid.*
- [584] *PHP*, p. 90.
- [585] *PHP*, p. 91.
- [586] *PHP*, p. 92.
- [587] *PHP*, p. 90.
- [588] Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier Montaigne, 1968, tome I, p. 11.
- [589] René Descartes, *Regulae*, « Règle 2 », Adam & Tannery T. X, p. 363.
- [590] Martial Gueroult, *L'Évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles Lettres, 1930, tome I, p. 3.
- [591] *Ibid.*, p. 8.
- [592] *PHP*, p. 268.
- [593] *PHP*, p. 18.
- [594] *Ibid.*
- [595] *PHP*, p. 40.
- [596] *PHP*, p. 92-93.
- [597] *PHP*, p. 97.
- [598] *PHP*, p. 107.
- [599] *PHP*, p. 101.
- [600] *PHP*, p. 228 & 229.
- [601] *PHP*, p. 232.
- [602] *PHP*, p. 89.
- [603] *PHP*, p. 225.
- [604] *PHP*, p. 211.
- [605] *PHP*, p. 56.
- [606] *PHP*, p. 57.
- [607] *op. cit.*, p. 58.
- [608] *Ibid.*
- [609] *PHP*, p. 70.
- [610] *PHP*, p. 69-70.

[611] Gabriella Crocco, « Mythe, philosophie et science dans la pensée de J. Vuillemin », Colloque franco-allemand, organisé par la Fondation Alexander von Humboldt, à l'occasion du cinquantenaire du Traité de Paris, Paris, octobre 2003, p. 16-17.

[612] Félix Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX^e siècle* [1867], Hachette, 3^{ème} édition, 1889, p. 274-275.

[613] *Ibid.*, p. 55.